كتاب التحقيق شرح المنتخب للشيخ الامام علاء الدين عبد العزيز البخاري
بخط مصنفه العلامة رحمه الله تعالى

وهذا الشرح خلاصة الكشف الكبير
كما ان المتن خلاصة اصول الامام
فخر الاسلام البزدوي

اذا اوصى بثلث ماله لمواليه وله موالي اعتقوه وموال اعتقهم فالوصية باطلة لان بين ذلك في جنوته
وعن ابي حنيفة رحمه الله ان الوصية جائزة ويدخل فيها الفريقان فهو قول زفر رحمه الله وجعله قياس
ما لو حلف لا يكلم موالي فلان فان هناك يدخل تحت اليمين الفريقان فان كان الفريقان يتناولوا دفعة الينا
ما في العيون انه يجوز عند محمد وعن ابي يوسف في الامالي روايتان في رواية قال الوصية جائزة للمولى الاعلى
وفي رواية قال الوصية للمولى الاسفل وعن ابي حنيفة روايتان ايضا في رواية الوصية للمولى الاعلى وفي
رواية الوصية جائزة لهما كلهم مواليه ثم فرق على ظاهر الرواية بين هذه المسئلة وبينما اذا اوصى بثلث ماله
لاخوته حيث يصح ويدخل فيه الاخ لاب وام والاخ لاب والاخ لام ولو كان الموصي رجلا عربيا له موالي
اعتقهم ولمواليه اولاد رجال ونساء ولمواليه موال اعتقوهم فاوصى بثلث ماله لمواليه فالوصية جائزة وثلث ماله
لمواليه واولاد مواليه من الرجال ولا يدخل فيه موالي الموالي ثم فرق بين هذا وبينما اذا اوصى لاولاد فلان فان هناك
لا يدخل اولاد الاولاد مع الاولاد وههنا قال يدخل في الوصية اولاد الموالي مع الموالي ولو لم يكن للموصي موالي
اعتقهم وانما له اولاد مواليه وموالي مواليه فالوصية لاولاد مواليه دون موالي مواليه فان لم يكن له اولاد
موالي ايضا كانت الوصية لموالي الموالي فان بقي من مواليه الذين اعتقهم او من اولادهم اثنان فصاعدا وله
موالي مواليه فالثلث للاثنين الباقيين فصاعدا فرق بين هذه المسئلة وبينما اذا اوصى بثلث ماله لاقاربه
ولو عاد فكان ذلك كان النصف للعم والنصف للخالين
ولم يكن النصف الباقي للورثة وههنا قال اذا كان من مواليه او من اولاد مواليه واحد كان نصف الثلث لهذا الواحد
والنصف الآخر يرد على الورثة وفي فتاوى الفضلي اذا اوصى لمواليه وله معتقة اعتقها فولدت ولدا
الباقي والنصف لا يرد على الورثة وفي فتاوى الفضلي اذا اوصى الموصي عربيا لا يدخل الولد
دخل لدخل في الوصية اذا لم يكن من معتق غير الموصي فان كان ابو ولد معتقة الموصي عربيا لا يدخل الولد
في الوصية بلا خلاف وان كان ابو الولد رجلا من الموالي من غير العرب حرا غير معتق قوم فان الولد يكون
من المغني
من الموالي الام عند ما خلافا لابي يوسف رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه توكلت
اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله فان اصول الشرع ثلثة
الى كرشرعت ذا داسط شهر ربيع الاول الخميس ثلثين القوسنه الحجة وانا الفقير اسمعيل بن عبد الوهاب عفى عنهما

بسم الله الرحمن الرحيم

موحى

الحمد لله الذي مهد مباني الاسلام بالآيات الظاهرة واحكم قواعد الاحكام بالحجج الباهرة
واوضح معالم الدين بزواهر المنقول والمعقول وزين قلائد الشرع بجواهر الفروع والاصول
وانار منار العلم بانوار الكتاب المنير واضحك رياض الفقه بازهار القياس والاثر وشرع مشارع
الاحكام بمزيد لطفه وانعامه ونهج سبل الحلال والحرام باثار بره واكرامه نحمده على تواتر الائه
حمدا نستحق به الجزيل من طوله ونشكره على تظاهر نعمائه شكرا نستوجب به المزيد من فضله
والصلوة والسلام على رسوله الهادي الى الصراط المستقيم ونبيه الداعي الى جنات النعيم محمد
المبعوث الى كافة الامم والمجبول من سلالة المجد والكرم وعلى اله واصحابه ازهار حدائق الدين
وانوار احداق المتقين وبعد فان اشرف علوم الدين والطفها عند ذوي اليقين بعد
علم التوحيد واصول الكلام لتمهيد قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو اشرف العلوم
اصلا واحسنها فصلا واوضحها منارا وارجحها معيارا وهو علم اصول الفقه والاحكام
لتبيين معاقد الحلال والحرام فهو لرقة مسالكه اولى ما يركض جياد القرائح في مضمار اقتباسه
ولصعوبة مداركه احرى ما يروض الطباع في حلبة قواعده واساسه والعلماء الائمة الاعلام واجلة
اهل الاسلام قد صنفوا في هذا القسم كتبا جمة غزيرة الفوائد كثيرة العوائد واحتاطوا
في جودة تصنيفها وبالغوا في حسن تأليفها غير ان المختصر المنسوب الى الشيخ الامام والقرم
الهمام مالك ازمة الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف
اسرار الحقيقة حسام الملة والدين ضياء الائمة في العالمين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي نور الله مرقده
وسقى بماء الرضوان مشهده فاق ساير التصانيف المختصرة في هذا الفن بحسن التهذيب ولطف
التشذيب ومتانة التركيب ورصانة الترتيب ولذلك شاع فيما بين الانام بعداد قربا وذاع
في بلاد الاسلام شرقا وغربا بيد انه رحمه الله لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصاد وقصد التخفيف
والاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح والتذنيب والتنقيح فالتمس مني زمرة من الاصحاب

المتن في هامش الشرح بين الله تمام المنة وفضله

اي كثيرة الفوائد

التشذيب ازالة قشر الشجر فمعناه هنا التبيين والنقد

بيدا اي الا انه

الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول
اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه
فرغت من تسويد شرح المنتخب ...

وخلص الاحباب بعد فراغي عن املاء الكشف الاسرار ان اشرع في شرح دماثق حصلاته وبسط حقائق
مشكلاته وان ادفع عن نفائس لطائفه الحجاب وان اكشف عن عرائس حقائقه النقاب فاجبتهم
الى انجاح مسؤلهم وشرعت في تحصيل مامولهم مستعينا بالله في تسويده وتفكره متوكلا عليه
في تحويده وتحريره وسميته كتاب التحقيق لاستاده على كشف حقائق المعاني وانطوائه على شرح
دقائق المباني واسال الله العظيم ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم وسببا للوصول الى
جنات النعيم انه خير مسؤل واكرم مامول قال العبد الضعيف عبد العزيز بن
احمد بن محمد البخاري تاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب عمي وشيخي وسندي
وسندي ومولاي وهو الامام الكبير المعظم والهمام النحرير المكرم علم الهدى امام الورى مقتدى
الامة كاشف الغمة ناصب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة فخر الملة والدين علاء الاسلام والمسلمين
محمد بن محمد بن الياس المايمرغي تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان عن المصنف
قدس الله روحه قال اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد واله اما كلمة
تضمنت معنى الشرط حتى قيل ان الاصل في قولهم اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق اسقطت
الجملة الشرطية ونابت اما منابها كما نابت كلمة نعم مناب افعل في جواب من قال الم تفعل كذا ولتضمنها
معنى الشرط لزمتها الفاء ولتضمنها معنى الابتداء لم يلاصقها فعل فلا يليها الا الاسم وتستعمل في الكلام
لتفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جائني القوم اما زيد فاكرمته واما عمرو فاهنته واما بشر
فاعرضت عنه وللاستيناف كلام من غير سبق اجمال كاما المذكورة في اوائل الكتب وقيل اول من
تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داود النبي عليه السلام وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى واتيناه
الحكمة وفصل الخطاب عند شريح والشعبي وبعد من الظروف الزمانية والعامل فيه هنا كلمة
اما فانها لنيابتها عن الفعل تعمل في الظرف خاصة والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال
حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته والله اسم تفرد به الباري سبحانه يجري في وصفه مجرى الاسماء الاعلام
لا شركة فيه لاحد كذا روي عن الخليل وابن كيسان ومحمد بن الحسن والشافعي رحمهم الله ولهذا اضيف الحمد اليه

اي اجبتهم متوجها الى الانجاح

رئوس الكتاب الكلمات كذا وجدوا في الحجة المعتبرة

فصار اما زيد منطلق فاخرت الفاء وادخلت على الخبر لكراهة الابتداء بالفاء ... فصار اما زيد فمنطلق

[illegible]

نقلا متواترا بلا شبهة وهو النظم والمعنى
جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح

لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى
جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حتى قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات ... لانه مستجمع للصفات
والنوال العطاء والصلوة في اللغة الدعاء واذا اضيفت الى الله عز وجل يراد بها الرحمة والمراد
ههنا الدعاء بالرحمة لان الرسل اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ للتعظيم ولما ضمن الدعاء معنى
النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اي رحمة الله تعالى نازلة عليه والرسول من الانبياء
من جمع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه فعول بمعنى مفعل والنبي من اوحي اليه سواء انزل عليه كتاب
او لم ينزل وال الرجل ذويه واهل بيته وقيل قومه وال النبي متبعوه في التقوى كما قال عليه السلام
الى كل مومن تقي ثم الرسل وان اختصوا بالصلوة الا ان الصلوة على الهم عند ذكرهم جائزة
بطريق التبع للدعاء المأثور اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم وذلك
لان ما ثبت تبعا يعطى له حكم المتبوع لا حكم نفسه كتضحية الجنين والوكالة الثابتة في عقد الرهن
قوله وان اصول الشرع ثلاثة الى قوله الاصول اي ثلاثة اشياء الاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره
كما ان الفرع ما يبتنى على غيره والمراد من الاصول ههنا الادلة اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقق ذلك
العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة والشرع الاظهار في اللغة وهو اما بمعنى الشارع
كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع
على المشروعات كذا ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله
او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة
التي تثبت المشروعات بها كذا ويكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذ
ذلك وكقولنا الله الهنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة
تلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام
وان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة
من مذهب ابي حنيفة رحمه الله الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة
التي ...

خاصة واقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول في وجوه النظم
صيغة ولغة وهي اربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد

التي تثبت بها المشروعات كذا على نظر الى ان كل واحد منها حجة او البعض وان كان المراد منه الاحكام
لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي تثبت بكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل
على الاصول والفروع وغيرها كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وكانه انما عدل عن لفظ الفقه
الى لفظ الشرع مخالفا للعامة الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس
لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين ولفظ الشرع اعم يطلق على اصول الدين كما يطلق
على فروعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا لانه يكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة
واكثر نفعا للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار
واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنها لتوقف موجبيته عليها
وكون الثلاثة مع تفاوت درجاتها حجة موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف في اثبات الاحكام
على شيء فقدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده
بالذكر بقوله والاصل الرابع لانه لما توقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يكن اثبات الحكم
به ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان
فيه احتراز عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا بمعنى القياس بدونه كان اصلا
للحكم والية اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق
لانه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل وجه او افرده بالذكر لانه ظني والاصول قطعية
تعارض ما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره في تغيير وصف الحكم
من الخصوص الى العموم لا في اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك
وحده تمييزا عنها والاستنباط استخراج الماء من العين يقال نبط الماء من العين اذا خرج فاستعير
لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم ولما كان عدول
عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص
التي بها عظم اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح والدين بالعلم كما ان حيوة
الجسد بالماء
وكل لفظ اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات

لفظا او معنى وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا ويقينا كالخاص فيما يتناوله
وهو المذهب عندنا خلافا للشافعي رحمه الله الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول

وما ثبت بالاستنباط من الكتاب سقاط الطهارة في الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا
نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط
ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر والجنس قياسا على الاشياء
الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط
تقوم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور
الثابت بالاجماع فان الصحابة لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقوم المنافع صار اجماعا منهم
على سقوط تقومها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ثم وجه انحصار الاصول
على الاربعة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذي يتعلق بنظمه
الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض او لم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو
السنة وان ثبت بغيره فاما ان يثبت بالراي الصحيح او بغيره والاول ان كان راي الجميع فهو الاجماع
وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلال الفاسدة وافعال النبي عليه السلام داخلة فيها ومن
جعل افعاله موجبة قال الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او لم يكن والاول ان
كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة ويدخل فيها اقوال النبي عليه السلام وافعاله والثاني
ان شرط فيه عصمة من صدر منه عن الخطا فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس وكل ذلك
مضاف الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تتم الا على هذه الاربعة لان غير
العقل يوجب حصرها على الاربعة **قوله** اما الكتاب الذي سيذكره واللام للعهد فالقران
الحد ونعني به المعرف للشيء حقيقيا ورسميا ولفظيا فالحقيقي ما انبا عن حقيقة الشيء وماهيته وشرطه
ان يكون جميع ذاتيات المحدود وان يحترز فيه عن العوارض كقولك في حد الانسان هو جسم نام حساس
متحرك بالارادة ناطق والرسمي ما انبا عن الشيء بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب
القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبا عن الشيء بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ
المسؤول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من
العقار والغضنفر

كآية الربوا في البيع فحينئذ يوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه

بتعليله او بتفسيره والمشترك هو
ما اشترك فيه معان او اسام
لا يترجح البعض على الكل فيه او مجازا حتى دخل في الشيء حقيقة

ومن شرط الجميع الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد
عدم المحدود اذ لو لم يكن مطردا لما كان مانعا لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا
لكونه اخص من المحدود وعلى التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله ليس بحد حقيقي
لانه لم يتعرض فيه للاعجاز وهو معنى ذاتي للكتاب المحدود وذكر فيه الكتابة في المصاحف والنقل
وهما من العوارض فان هذا كان قرانا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عليه السلام فهو اما رسمي واحسن
الحدود والرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب واتم باللوازم فلذلك قال بالقران وهو مصدر كالقراءة قال
الله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه اي قراءته وانه بمعنى المقروء ههنا متناول لجميع ما يقرا من الكتب السماوية وغيرها
فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل
نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه وبقوله على الرسول اي على رسولنا عما انزل
على غيره من الانبياء عليهم السلام من التوراة والانجيل ونحوهما وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت
تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وعن الوحي الذي
ليس بمتلو ان لم يجعل القيد الاول احترازا عنه او اعتبر مطلق الانزال لفظا او معنى وبقوله المنقول عنه
نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق الاحاد نحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر
متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة
وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا
متواترا احترازا عنها وقوله بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد لقوة شبه المشهور بالمتواتر
وانما لم يتعرض للاعجاز لان اصالته للاحكام لا يتوقف عليه وانما يتعلق بما ذكر من الاوصاف او لفظي
لان القران اسم علم لما انزل على الرسول عليه السلام من الوحي المتلو كالتوراة للمنزل على موسى والانجيل
للمنزل على عيسى عليهما السلام قال الله تعالى انا انزلناه لكنه لما اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى
اضافة وقولنا القران غير مخلوق بالاشتراك او بالمجاز احترز عنه بقوله المنزل على الرسول واحترز
بالمكتوب في المصاحف عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي الذي ليس بمتلو كما ظنه البعض لانه لم يتداخل

لا على سبيل الانتظام وحكم التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه

والماول هو ما يرجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي وحكم العمل به على احتمال الغلط والقسم الثاني

ليس الا احترازا عنه وباقي القيود على ما فسرنا نحو هذا الوجه المنزل على الرسول قيود احترازية لا عن
الوجه الاول وما قيل ان هذا تحديد للشيء بما يتوقف تصوره على ذلك الشيء اذ الوجود الذهني للمصحف
فرع تصور القران فيكون دورا وهو باطل غير وارد على هذا التعريف لانه تعريف لكتاب وتوقف
وجود المصحف في الذهن على تصور القران لا يمنع صحته لان القران معلوم عند السامع مقصود في ذهنه
وان لم يكن الكتاب معلوما ولو لم يكن القران معلوما له لما صح جعل القران مطلع الحد وانما يلزم الدور
المذكور على من عرف القران بمثل ما نقل عن بعض الاصوليين انه قال القران ما نقل الينا بين دفتي المصاحف
على انه يمكن ان ينفصل عنه ايضا بان يقول المراد من المصاحف ما جمعته الصحابة من الوحي المتلو في المصحف
فيندفع الدور فان **قيل** يلزم على اطراد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها
دخلت في الحد وليست بقران اذ لم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض
ومن انكرها لا يكفر وانتفاء اللوازم يدل على انتفاء الملزوم **قلنا** الصحيح من المذهب انها
من القران ولكنها ليست من كل سورة عندنا بل هي اية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر ابو بكر
الرازي ومثله روي عن محمد رحمهما الله لانها كتبت مع القران بامر الرسول عليه السلام ونقلت الينا
بين دفتي المصاحف مع انهم كانوا يبالغون في حفظ القران حتى كانوا يمنعون من كتابة اسامي
السور مع القران ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقران غيره فلو لم تكن منه لما كتبت مع استحالة العادة
سكوت اهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين الا ان النقل المتواتر لما لم يثبت انها من السورة لم تثبت
حرمة القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا وانما لم يكفر من انكر كونها من القران لزعمه انها
انزلت وكتبت للتيمن بها كما تكتب على صدور الكتب وتذكر عند كل امر ذي خطر لا لكونها من القران
والتمسك بمثله يمنع من الاكفار واما عدم جواز الصلوة فقد ذكر التمرتاشي في شرح الجامع انه لو اكتفى بها تجوز
الصلوة عند ابي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح انها لا تجوز لان في كونها اية تامة شبهة اذ الصحيح
من مذهب الشافعي رحمه الله انها مع ما بعدها الى راس الاية اية تامة فاورث ذلك شبهة في كونها اية فلا تتاد
بها الفرض المقطوع به واما جواز قراءتها للحائض والجنب فيحمل على قصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين

في وجوه البيان بذلك النظم وهي اقسام اربعة

الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة والنص وهو ما ازداد وضوحا

رب العالمين لها على قصد الشكر فاما على قصد قراءة القران فلا لان من ضرورة كونها اية من القران
حرمة قراءتها عليها **قوله** وهو اي القران النظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء اراد بالنظم
العبارات وبالمعنى مدلولاتها ثم في الحد اعرض عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال لفظ النوى
اي رماه ولفظت الرحى بالدقيق اي رمته الى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في الجواهر
رعاية للادب وتعظيما لعبارات القران وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لان ذكر تعريفه من
حيث هو خاص لا من حيث انه خاص القران فلا يجب فيه رعاية الادب والمراد من عامة العلماء جمهورهم
ومعظمهم ومنهم من اعتقد انه اسم للمعنى دون النظم وزعم انه مذهب ابي حنيفة رحمه الله بدليل جواز
القراءة بالفارسية عنده في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القران فيها فرض مقطوع به فرد ذلك
واشار الى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله اي المختار من مذهبه مثل مذهب
العامة في انه اسم للنظم والمعنى واجاب عن استدلال الزاعم بقوله الا انه اي لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم
ركنا لازما لانه قال مبنى النظم على التوسعة لانه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة اذ هي حالة
المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة على التيسير قال الله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران ولهذا تسقط
عن المقتدي بتحمل الامام عندنا وبخوف فوت الركعة عند ابي حنيفة بخلاف سائر الاركان فيجوز ان يكتفي
فيه بالركن الاصلي وهو المعنى ونوضحه انه نزل اولا بلغة قريش لانها افصح اللغات فلما تعسر
قراءته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بدعاء الرسول عليه السلام واذن بتلاوته بسائر
لغات العرب فسقط وجوب رعاية تلك اللغة اصلا واتسع الامر حتى جاز لكل فريق منهم ان يقرأوا
بلغتهم ولغة غيرهم واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله انزل القران على سبعة احرف كلها كاف
شاف فلما جاز للعربي ترك لغته الى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي ان يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال
قدرته على لغة نفسه جاز للعجمي العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته عنها ويكتفى بالمعنى الذي هو
المقصود بالنظم فصار الحاصل ان سقوط لزوم النظم عنده رخصة اسقاط كسقوط شطر الصلوة
حتى لم يبق للزوم اصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستبعد تسمية النظم ركنا مع جواز

على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

ترك حالة القدرة كما لا يستبعد تسميته ما هو نائب عن أصل الفرض في أركان الصلوة ركنا بعد
ما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء وفي قوله خاصة تنصيص على أنها سواء من الأحكام في
وجوب الاعتقاد حتى يكفر من أنكر كون النظم منزلا وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة
والاعتياد على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة
بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المتطهر وحرمة قراءة القرآن بالفارسية
على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله لأنه لم يرو
عن المتقدمين من أصحابنا فيها رواية نصا وما ذكرنا جواب المتأخرين والشيخ رحمه الله بنى الجواب على
أصلهم لا على مختار المتأخرين والمتأخرون إنما بنوا ما ذكروا على أن النظم إن فات فالمعنى الذي هو
المقصود قائم فتثبت هذه الأحكام احتياطا لا على أن النظم ليس من القرآن والدليل عليه أنهم
لم يذكروا فيها اختلافا بين أصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الأحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا
الجواب على قولهما لأن النظم لازم عندهما كالمعنى وقد ذكر الإمام المحبوبي رحمه الله في شرح الجامع
الصغير أن حرمة القراءة متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحائض بالفارسية جاز وأجيب
أيضا عن سجدة التلاوة بأنها ملحقة بالصلوة لأن السجدة من أركان الصلوة وسببها وهو سجدة التلاوة
مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فجاز أن يلحق بالصلوة بواسطتها ولكن النظم قد سقطت
في الصلوة فيسقط فيما ألحق بها وعن المسئلتين بأن المكتوب أو المقروء بالفارسية كلام الله تعالى
وإن لم يكن قرآنا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للجنب والحائض كالتورية والإنجيل والأول أحسن والأشهر
فإن قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لا بد من أن يكون ذلك قرآنا إذ
لا جواز للصلوة بدون القرآن وحينئذ لا يكون الحد المذكور منتفيا ولأنه لعدم إمكان كتابة المعنى المجرد
في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول
بالتواتر أيضا فلا يكون الحد جامعا أو لا يكون المعنى بدون النظم قرآنا فينبغي أن لا يجوز الصلوة قلنا
إنما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى إما لقيام المعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى أو لقيام
العبارة الفارسية

الدالة على معنى القرآن مقام النظم المنقول كما قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله في حالة العجز فيكون
النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فلم يخرج الحد بكون الحد جامعا وبغير قوله المكتوب
في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة أو تقديرا أو نقول هو يسلم
أن المعنى بدون النظم ليس بقرآن ولكنه لا يسلم أن جواز الصلوة متعلق بقراءة القرآن المجرد بل
هو متعلق بمعناه وتحمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن على أن المراد فاقرؤا معناه المعنى بدون
النظم لدليل لاح له فلا يرد الإشكال ثم الخلاف فيما إذا لم يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة
بكلمة أو أكثر غير مأول ولا محتمل للمعاني وزاد بعضهم ولم يخل نظم القرآن بزيادة اختلال بأن قرأ
مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنگا أو مكان جزاء بما كسبا سزاء أما لو قرأ تفسير القرآن
فلا يجوز بالاتفاق وعن الإمام أبي بكر محمد بن الفضل رحمه الله أن الخلاف فيما إذا جرى على لسانه من
غير قصد أما من تعمد ذلك فيكون مجنونا أو زنديقا والمجنون يداوى والزنديق يقتل وقيل الخلاف
في الفارسية لأنها قريبة من العربية في الفصاحة فأما القراءة بغيرها فلا تجوز بالاتفاق وقد صح رجوع
أبي حنيفة رحمه الله إلى قول العامة رواه نوح بن أبي مريم عنه ذكره فخر الإسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة
وهو اختيار العامة الإمام أبي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى قوله وأقسام النظم والمعنى
إلى آخره لما كان القرآن اسما للنظم والمعنى ومعرفة أحكام الشرع الثابتة بالقرآن يتوقف على معرفته
شرع في بيان أقسامه فقال وأقسام النظم والمعنى أي نظم القرآن ومعناه فيما يرجع إلى معرفة
أحكام الشرع أربعة واحترز به عما يحصل به معرفة الأحكام من القصص والأمثال والحكم وغيرها
إذ هو بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه ولا يقال ليس شيء من القرآن مما لا يتعلق
به حكم من أحكام الشرع فإن وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض
من أحكام الشرع وهي متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز لأنا نقول هذه
الأحكام وإن تعلقت بالجميع لم تثبت معرفتها بالجميع بل ثبتت ببعض النصوص من الكتاب أو السنة فيصح
هذا الاحتراز واعلم أن جميع الأقسام باعتبار انقسام كل قسم على أربعة أقسام وانضمام الأربعة

مطلب جواز الفارسية في الصلوة في حق من لا يتهم بشيء من البدع

المقابلة للقسم الثاني فيها صار عشرين قسما وقد ذكر الشارح في وجه انحصار هذه الاقسام وجوها
واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم فقط
او الى غيره فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره
والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان اي القاء معنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك
وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا للمتكلم او
للسامع او لثالث فان كان من جهة المتكلم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى والاول اما ان
يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال الثالث فالاول هو القسم الاول والثاني هو القسم الثالث
وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس
النظم لا يخلو من ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل
من غير ترجيح البعض على البعض وهو المشترك او مع ترجيح وهو المأول ولا يفيد تقييد الترجيح
بالدليل الظني احترازا عن المفسر كما فيه البعض فقال من غير ترجيح البعض بدليل ظني وهو المشترك
او مع ترجيح به وهو المأول لان المفسر يصير حينئذ داخلا في قسم المشترك بل الاولى ترك التقييد ومنع
الترجيح في المفسر لانه انما يتصف به اذا بقي فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب المرجوح بالكلية حتى صار
مثل الخاص بل اقوى فلا [illegible] فيه والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم
لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر
وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتأويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو
المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفس الصيغة والاول هو الخفي
والثاني ان امكن دركه بالتأمل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو
المتشابه والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ مستعملا في
موضوعه وهو الحقيقة او لا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح
والا فهو الكناية والقسم الرابع وهو قسم الاستدلال لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او بغيره

والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة فهو الدلالة
وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة والاولى
ان يضرب عن مثل هذه التكلفات صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر بادنى تامل
مع التمسك فيه [illegible] الاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتاب مما يمكن ضبطه في حق هذه التقسيمات
والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية فان قيل قد جعل الله تعالى الكتاب قسمين محكما ومتشابها
بقوله عز وجل هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاين
تحت هذه التقاسيم المحصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلنا كم من شيء تراه انه هو الصواب
اول وهلة فاذا كشف عنه الغطاء بالتامل ظهر ان الحق غيره فانعم النظر اولا ان الاقسام التي ذكرها
الشيخ هل هي موجودة في الكتاب فاذا وجدتها فيه لم يكن بد من القبول اذ ليس الخبر كالمعاينة ثم اذا انتبه
عليك النص فتامل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعمري انه لا يقتضي ذلك لان قوله
تعالى منه آيات محكمات معناه بعضه آيات محكمات وقوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو
آيات في تقديره ومنه آيات اخر متشابهات فهذا يدل ان بعضه محكم وبعضه متشابه ولا يدل على
ان ليس فيه غيرهما اذ لم يوجد من طرق القصر فيه شيء الا ترى لو عطف عليه وآيات اخر مفسرات وآيات اخر مجملات
لاستقام ولو اقتضى الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه آيات محكمات
والباقي متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لانهما اعلى درجات الظهور والخفاء واعلم ان
المراد من الاقسام في قوله واقسام النظم والمعنى المقسمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن
قسم يشتمل على الخاص والعام والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم
وما يقابلها وقسم آخر سوى القسمين يشتمل على الحقيقة والمجاز بل جميع القرآن ينقسم الى الخاص والعام
والمشترك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر كالحروف
تنقسم الى مجهورة ومهموسة بجهة ثم ينقسم جميعها الى شديدة ورخوة بجهة اخرى ثم الى مستعلية ومنخفضة
ثم الى مطبقة ومنفتحة على ما عرف فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا وظاهرا وحقيقة ولا يجوز ان يكون

حاصا وعاما وظاهرا وخفيا وحقيقه ومجازا بالنسبه الى حكم واحد **قوله** لا اول في وجوه النظم
وجه النظر طريقه بعالى ما وجه هذا الامر اى ما طريقه والمراد من الوجوه الاقسام وقدم الكلام في التصرف في اللفظ
الموضوع للمعنى مقدم على التصرف في المعنى طبعا فيقدم وضعا وكذا قدم المفرد على المركب لهذا
المعنى صيغه ولغه قيل لكل لفظ معنى لغوى وهو ما يفهم من ماده تركيبه ومعنى صيغى وهو ما
يفهم من هيئته اى حركاته وسكناته لان الصيغه اسم من الصوغ الذى يدل على التصرف في الهيئه لا في الماده
بالمفهوم من حروف ضرب استعمال اله التاديب في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي
وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك ولهذا يعلم كل معنى باختلاف ما يدل عليه كفتح ويضرب
لان في بعض الالفاظ يختص الهيئه بماده فلا تدل على المعنى في غير تلك الماده كما في رجل مثلا فان المفهوم
من حروفه ذكر من بنى ادم جاوز حد البلوغ ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير جمع وغير ذلك
ولا تدل هذه الهيئه في اسد وتمر على شى وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد ومن الحروف فيما
نحن فيه دلاله اللغه والصيغه في الخاص دلاله حروف اسد مثلا على الهيكل المعروف ودلاله هيئته
على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج الخاص عن الخصوص بالعرض لمثل هذه العوارض فانهم
وفي العام دلاله حروف اسد على ذلك ودلاله هيئته على تكثره وعمومه وفي المشترك كقروء دلالة القرء على
الحيض او الطهر ودلاله الهيئه على التوحد ولكن الظاهر انهما هاهنا بمعنى واحد والمقصود تعميم اللفظ
باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم والسامع فان المشايخ رحمهم الله قلما يلتفتون الى مثل
هذه التكلفات التى لا تليق بهذا الفن **قوله** الخاص وهو كل لفظ وضع لكذا ذكر كلمه كل في التعريف
وان كان مستنكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها لاحاطه الافراد والتعريف للحقيقه لا للافراد ولهذا كان
من شرطه ان يستقيم على كل فرد من افراد المحدود ولو جد الحقيقه فيه فانك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق
هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان ولو قلت الانسان كل حيوان ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا
فانه ليس كل حيوان ناطق لان المشايخ لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في الحدود وذكروا تعريفات في
تصانيفهم يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه تركا منهم للتكلف واحترازا عن الابعنهم
لحصول مرامهم دونها •

ثم قوله كل لفظ عام يتناول الالفاظ الموضوعه وغيرها فبقوله وضع لمعنى خرج غير الموضوعات
وحصل به احتراز عن المشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر وبقوله معلوم خرج المجمل
فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم للسامع وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى
واحد معلوم شامل للافراد او المراد من قوله على الانفراد كون اللفظ متناولا لمعنى واحد
من حيث انه واحد مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد او لم يكن ولا حاجه الى
الاحتراز عن المجاز والحقيقه لان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والمجاز في الكلام ليس
باصل بل بالعوارض فالمجاز في اصل وضعه لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا
الى الظاهر **قوله** وكل اسم انما ذكر الاسم هاهنا دون اللفظ لان ما يدل على المشخص المعين
وهو المراد من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلاله على المعنى تحصل بالافعال
والحروف ايضا وقوله على الانفراد هاهنا احتراز عن المشترك بين المشخصات لانه بالنسبه
الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى
ان كان مدلول اللفظ يدخل في التعريف المشخصات ايضا لانها معانى الالفاظ الموضوعه لها
فيكون الحد تاما متناولا لخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين بالذكر
لقوه المغايره بينه وبين غيره اذ لا شركه في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا
كتخصيص اولى العلم بالذكر في قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات
بعد دخولهم في قوله الذين امنوا للتفاوت القوى بينهم وبين عامه المومنين في الدرجه والشرف
وكتخصيص جبريل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل
وميكائيل بعد دخولهما في عموم الملائكه لقوه منزلتهما وشرفهما عند الله عز وجل وان كان المراد منه
ما هو كالعلم والجهل فيكون هذا القسم الخاص لا عتباره في الحقيقي لا تعريف الخاص من حيث
هو خاص وتفسيره الشامل للقسمين ما ذكره ابو اليسر الخاص ما يتناول فردا كالرجل والمراه
والغرض من تحديد كل قسم بحد على حده هو الاشاره الى ان الخصوص يجرى في المعانى والمسميات

بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في حد المشترك هو ما اشترك فيه معان
او اسام لتكون اشارة الى ان الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم **قوله**
والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات والمراد باللفظ هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم
وهو عام كما قلنا فبقوله ينتظم اي يشمل حصل الاحتراز عن المشترك فانه لا يشمل معنيين
بل يحتمل كل واحد على السواء وبقوله جمعا احترز عن التثنية فانها ليست بعامة بل من مثل اسامي
الاعداد في الخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ ديارنا ليس بشرط
للعموم وعند مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام
عندهم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فالاستغراق هو الشرط عندهم
ومن اجتماع عندنا وتظهر فائدة الاختلاف في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه
لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسميات عن المعاني فان
العموم لا يجري في المعاني عند المتاخرين من مشايخنا وقد عرف تحقيقه في الكشف وقوله لفظا
او معنى تفسير للانتظام لا تقسيم في الحد فانه قد تم بقوله ينتظم جمعا من المسميات وفي التفسير وان
كان بعض سبق الايهام والجرم مما يحترز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خللا في حصول المقصود لا يعاب به
ومثله كثير في كلام السلف والمراد من الانتظام لفظا ان تدل صيغته على الشمول كصيغ الجموع مثل
زيدون ورجال ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون الصيغة كمن وما والقوم
والرهط ونحوها فانها عامة من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ
الخصوص **قوله** وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي يثبته فيما تناوله
قطعا ويقينا تمييز اي على وجه انقطع ارادة الغير وارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك
والقطع العلم وزوال الشك فعيل من تيقن الامر يقينا لازم ومتعد ثم الشيخ رحمه الله بين حكم
العام قصدا واشار الى حكم الخاص بقوله كالخاص ردا لما للاختصاص ولا خلاف بين الجمهور ان موجب
الخاص قطعي واختلف في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العموم

مطلب فائدة الاختلاف في اشتراط الاستغراق في العام

موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي واليه ذهب الشيخ ابو منصور وجماعة من مشايخنا وعند عامة
مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص وغيرهما موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم
في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتاخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله وثمرة الاختلاف تظهر
في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب اعتقاد
العموم فيه ويجوز تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعي
بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال لانه عبارة عن قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام
قائم لانه لا يرد الا وانه يحتمله الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
لله ما في السموات وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا
كالقياس وخبر الواحد وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قائم فيه ويثبت موجبه قطعا
مع ذلك عند الشافعي لان احتمال ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى
فيجوز ان يؤثر في دفع القطع واليقين وحقيقة الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته
لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث عند من لم يشترط الاستغراق لما عرف فكان احتمال ارادة
التخصيص بمنزلة ارادة بعض افراد هذه الصيغة فيجوز ان يؤثر في دفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل
كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر فكان احتمال ارادة المسمى الاخر معتبرا في دفع اليقين فاما
احتمال ارادة المجاز فيخرجه عن حقيقته واصله فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل وتمسك
من قال بان موجبه قطعي بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه لازما له لكل اللفظ حتى
يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا
حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل
على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المتكلم وهي
غيب عنا ولم يشرع وسعنا الوقوف عليها من غير دليل فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص
فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور
الدليل

مطلب ثمرة الاختلاف

بيّنه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبيس على السامع ويؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع مراد الخطاب **قوله** ثم اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول فقد اختلف في العام المخصوص منه فقيل لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما كالوثني قال الشارع مثلا اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وكتخصيص المستأمن بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك الاية من قوله عز ذكره فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا كتخصيص عقد الربوا من سائر انواع البيع في قوله عز اسمه واحل الله البيع وحرم الربوا وقيل ان كان المخصوص معلوما بقي العام موجبا قطعا كما كان وان كان مجهولا سقط دليل الخصوص وبقي العام في الكل موجبا قطعا وعندنا يبقى العام حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كالقياس وخبر الواحد كما اشار اليه الشيخ بقوله ثم اذا لحقه اي العام خصوص معلوم او مجهول اي مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كآية الربوا في البيع اي كتخصيص الربوا الذي هو مجهول لكونه مجملا من البيع وآية الربوا تصلح مثالا للمخصوص المعلوم بعد البيان كما تصلح مثالا للمخصوص المجهول قبله فلهذا لم يذكر الشيخ مثال الخصوص المعلوم فحينئذ اي حين لحقه الخصوص يوجب اي يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي او في الكل على تجوز اي احتمال ان يظهر الخصوص اي التخصيص في العام بسبب تعليل الخصوص اي الدليل المخصص ان كان معلوم المراد والمعلل هو المجتهد او بسبب تفسير الدليل المخصص ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارع وهذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول وبيانه ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء حكما من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء ولهذا شرط اقترانه بالعام كما شرط اقتران الاستثناء بالمستثنى منه ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستبد بنفسه كدليل النسخ لولم يسبقه العام نفهم منه المراد فاذا كان معلوما كان محتملا للتعليل وان كان الاستثناء ودليل النسخ لا يقبلان التعليل لان المانع

الباقي مع

حجة قطعا قبل التخصيص ظنية بعد التخصيص في البقية كالقياس وخبر الواحد

قبل التخصيص

لا تعارض عن المخصص العام

من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ خلوص معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص ومبطلا له فاذا كان دليل الخصوص مستبدا بنفسه مبينا ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل فيحتمل التعليل اذ الاصل في النصوص هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناوله العلة مخصوصا مما بقي داخلا في العموم وهو المراد بقوله ان يظهر الخصوص فيه بتعليله وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة الباقي وجهالته تقتضي سقوط العمل به الا انا عرفنا العام موجبا قطعا فلا نبطله بالاحتمال والشك ولكن دخلت فيه شبهة بهذا الاحتمال الذي نشأ عن دليل ظاهر فاوجب العمل دون العلم كخبر الواحد والقياس واذا كان مجهولا بحيث يسقط دليل الخصوص ويبقى العام موجبا كما كان نظرا الى شبه النسخ وان لا يبقى العام حجة لتمكن الجهالة فيه نظرا الى شبه الاستثناء فلما تردد كل واحد منهما بين الزوال والبقاء لم نبطل واحدا منهما بالشك فبقي العام موجبا ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة ببقاء دليل الخصوص فان احتمال لحوق التفسير بالمخصص قائم وعلى تقدير لحوق التفسير به يحتمل احتمال الخصوص في كل فرد من العام فكان العام قبل لحوق التفسير بالمخصص موجبا للحكم في جميع الافراد على احتمال ارادة الخصوص في كل فرد او كل فرد يحتمل ان يكون هو المخصوص من العام وهو معنى قوله بتفسيره وبعد لحوق التفسير بالمخصص يصير بمنزلة المخصوص المعلوم فيبقى ظنيا ايضا لاحتمال التعليل فتقرر ان العام بعد التخصيص يصير ظنيا معلوما كان المخصوص او مجهولا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى كما ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحقنا بهم النسوان والصبيان والعميان والمقعدين والزمنى والرهابين بعلة انهم غير مقاتلين كما في اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس وكما في نص الربوا لما لحق البيان بالمخصص في الاشياء الستة الحقنا بها غيرها بعلة الكيل والجنس او الطعم والجنس فخص بالقياس **قوله** والمشترك اي المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه وهو ما اشترك اي هو اللفظ الذي اشترك فيه معان او اسام ارادة لا اشتراك بحسب الوضع عرفت ذلك بعد والتقسيم باعتبار هذا تقسيم اللفظ باعتبار دلالته على المعنى بنفسه من غير نظر الى

اراده المتكلم وذلك بالوضع ومعنى الاشتراك ان يكون كل واحد من مفهومات اللفظ صالحا لان يكون
هو المراد به احتمالا على السواء ثم العام قد دخل في هذا اللفظ فانه لفظ اشترك فيه اسام فاحترز عنه
بقوله على سبيل الانتظام يعني هذا الاشتراك بطريق البدل لا بطريق الشمول وقوله معان او اسام بصيغه
الجمع يوهم ان عدد الثلاث شرط في الاشتراك كما هو شرط في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او
الاسمين كالقرء ولهذا قيل في حده هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اولا من حيث
هما كذلك فاحترز بحقيقتين مختلفتين عن الاسم المفرد وبقوله وضعا اولا عن المنقول وبقوله من حيث

مطلب

هما كذلك عن مثل الشيء فانه قد يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها
مشتركة في معنى واحد واعلم ان ذكر كلمة او في التحديد ان كان يؤدي الى تقسيم الحد فهو باطل لعدم
حصول المقصود وهو التعريف وان كان يؤدي الى تقسيم المحدود لا الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاخلال
في التعريف ثم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والا فهو تقسيم الحد كما لو قيل
الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما للمحدود لتناول التركب اياهما ولو قيل الجسم ما تركب من
جوهرين او ما له ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولها تحت لفظ من الفاظ الحد فقوله معان
او اسام من قبيل تقسيم المحدود لا من تقسيم الحد لدخولها تحت قوله ما اشترك كما ان قوله لفظا او معنى
تقسيم للمحدود لدخولها تحت قوله ينتظم ويمكن ايضا ان يعبر عنهما بلفظ واحد بان يقال هو ما اشترك فيه
مفهومات مختلفة على سبيل الانتظام وليس هذا تعريف المشترك ايضا بان المراد من قوله والمشترك
المشترك بالاصطلاح من قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ
فالمراد من الاسامي الالفاظ الدالة عليها فيمكن ان يجعل لفظ العين مثالا للاشتراك الاسامي ان جعل
موضوعا بازاء لفظ الشمس والينبوع والذهب وغيرها ومثالا لاشتراك المعاني ان جعل موضوعا
لا لمفهومات هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله وان كان المراد منها
المعاني الذهنية كالعلم والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسامي المسميات اي الاعيان وكان نظير المشترك
من الاسامي لفظ العين لاشتراك ما ذكرنا فيه والمولى لاشتراك المعتق والمعتق وغيرهما فيه والقرء لاشتراك
الحيض والطهر فيه

11

ونظير المشترك بين المعاني الاخفاء للاظهار والستر والنهل للري والعطش والبيع للازاله ملك المبيع بمقابله
الثمن والازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف
الاصل حتى لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه مخل بالفهم في حق السامع
لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يعجز عنه الاستكشاف لهيبة المتكلم او الاستنكاف عن السؤال فيحمله
على غير المراد فيقع في الجهل وربما يظن المتكلم ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان السامع لم يتنبه
لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبرا او شيئا اخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر
السيد به فهذا يقتضي امتناع وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوعه لما ابى ذلك بقي ايضا المرجوحية
وهو المراد بكونه غير اصل وسبب وقوعه اما غفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه

مطلب

ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول فوضعه ثانيا لمعنى اخر واشتهر في اخرين ثم توافق
الكل بالوضعين او اختلاف الواضعين بان وضعه واضع لمعنى ووضعه اخر لمعنى اخر ثم اشتهر كلاهما
من الاقوام او القصد الى تعريف الشيء لغيره مجملا غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال
كالتفصيل في عامة الاحوال وان كان توقيفيه كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في انزال
المتشابه ويلزم مما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ارادتهما منه ايضا
لانه لا يتحقق مقصود الواضع فانه ما وضعه الا للفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء والتعريف
الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما حينئذ من كل وجه فثبت انه لا عموم له **قوله** وحكمه التوقف فيه بشرط التامل
يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الاشتراك ينبئ
عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت احد مفهوماته غير معين عند السامع من غير ترجيح
لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لا ان يدرك المراد منه بالتامل في
الصيغة او طلب دليل اخر يعرف به المراد وبالوقوف على المراد يرد السعي لاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال
بالطلب ليزول الخفاء كما تامل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء المشترك بين الحيض والطهر فوجدوا اصل هذا
التركيب دالا على الجمع يقال قرات الشيء قرانا اي جمعته وضممت بعضها الى بعض ويقال ما قرات هذه الناقة

سلاقط وما قرات جنينا اي لم تضم رحمها على ولد وعلى الاستعمال ايضا قال تعالى قرا النجم اذا استقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان الدم هو المجتمع في الرحم وكذا حقيقته الاستقال في الحيض لا الطهر والحيض عارض ومن استعمال يتحقق من الاصل في العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فقالوا المراد من القروء في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روى عن النبي عليه السلام او عن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه لما صرح فيه بلفظ الحيض دل ان الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر دون التبديل على ان الثابت في حق الحرائر الحيض دون الاطهار **قوله** والماول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراى قيد بقوله من المشترك وبغالب الراى ومهما لم يكن ليخرج منه ما من الخفي او المشكل او المجمل اذا زال الخفاء عنه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس سمي ماولا ايضا كذا في الميزان والتقويم واصول صدر الاسلام وغيرها وكذا الظاهر او النص اذا حمل على بعض محتملاته صار ماولا بلا خلاف فشرط ان الترجح من المشترك بالراى ليس بلازم فيجوز المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء واحتمال لاشتراك المعاني فيه وغالب الراى على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام الماول فيكون تقدير الكلام الماول ما ترجح مما فيه خفاء ومما فيه احتمال بعض وجوهه بدليل ظني واحترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان ذلك تفسيرا لا تاويلا وقيل في حد التاويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من مدلول ما دل عليه اللفظ ويحتمل انه انما قيد بالمشترك لانه لم يرد بالماول ههنا جميع اقسامه بل اراد به نوعا منه وهو الماول من المشترك يعني هذا الماول هو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بغالب الظن من اقسام الصيغة دون غيره وذلك لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التاويل على احد مفهوماتها وبعد التاويل لم تتغير تلك الدلالة فان القرء بعد التاويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر اقسام الماول فانها قبل التاويل يدل على معان بالوضع وبعد التاويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الا ترى ان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضؤ

لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يدل بالوضع على نفي الجواز اصلا وبالحمل على نفي الفضيلة لم تبق تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف ستبينه ثم قيل انما دخل الماول في اقسام النظم صيغة مع ان المراد تبين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر فالواو هذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا لان بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك لما التحق بيانا بقوله تعالى اقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر اخر ولهذا انفصل هذا القسم عن الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضم الى دلالة الصيغة معنى اخر انفصل به كل قسم عن غيره واذا كان كذلك لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة انضمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى اخر اليها وهو التركيب والاستعمال في موضوعه او غير موضوعه واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو ماول والثابت به لا يكون قطعيا لان الحاصل بالبيان الظني ولا تثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه ولا بالعام المخصوص منه وان كان قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما اسند لابن بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها اثبت فرضيتها قطعية بل

ولما ذكره في الكشف موضع لا زاد ان الاستكمال بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى ماولا

مثنى فانه ظاهر في الاطلاق نص في بيان العدد لانه سيق الكلام لاجله والقصر ...

من واجبه ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول بدليل تسميتها ... اما الركن فيجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها فلا ترى ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكار فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ربوا النقد في لحوق البيان باية الربوا في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر تقدير فرضية المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا بمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف يثبت الحكم قطعيا بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة وفي الجملة لم يتفق في حقه الحاقه بهذا القسم وهو اعلم بالحقيقة **قوله** وحكمه الذي على احتمال الغلط اي حكم المأول دون الحكم كوجوبه بالظاهر والنص لكن في احتمال السهو والغلط كما في خبر الواحد والقياس كذلك لان المأول انما ثبت بالرأي بلا خطاء في اصابة الحق حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب فيكون الثابت محتملا للسهو والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا ايضا لا قطعيا **قوله** والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم فالقسم الذي مر بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب توصل المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وقيل قوله بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله **قوله** الظاهر كذا المراد من الظاهر هو المصطلح دون قوله ما ظهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف بل يكون هذا تعريف الشيء بنفسه وهو ما ظهر المراد منه يعني للسامع بنفس الصيغة اي بسماعها اذا كان من اهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيها توقف على امر اخر بعد السماع وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو ما لا يفتقر في افادة معناه الى غيره **قوله** والنص وهو كذا ذكر اكثر من تصدى لشرح هذا الكتاب

والله اعلم

ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا وشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاء القوم كان قوله جاء القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتدأ جاء القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق للمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة النص راجحة على اشارته قالوا واليه اشار المصنف بقوله بمعنى في المتكلم وبقوله سيق الكلام لاجله هذا كلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة رحمه الله ذكر في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله جل ذكره واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم ولم يشترط احد منهم عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة رحمه الله وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق وان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المعنى للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز ان يثبت لاحدهما مزية على الاخر بالشهرة او التواتر او غير ذلك من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في الاية المذكورة لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع بها ويؤيده ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه واما النص فما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة والى هذا اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما واما قوله بمعنى في المتكلم فمعناه ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا

على الظاهر بصيغته في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو المقصود
للمتكلم من السوق وكذا معنى قوله لانه سيق الكلام لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة مثنى وثلاث ورباع
وقوله فان لم تعدلوا فواحدة بالكلام انه مسوق لبيان العدد الذي به ازداد الكلام وضوحا حيث فهم منه
ان الاباحة مقتصرة على هذا العدد وليست مطلقة فاما ان يكون مجرد السوق معتبرا في صيرورة الكلام
نصا من غير قرينة نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون نصا باعتبار القرينة التي
كان السياق لاجلها كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز نكاح ما استطيبه من النساء
نص في بيان العدد لان سياق الاية لذلك بدليل قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع **قوله** تعالى فانكحوا
ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في اية التحريم وقيل ما ذهابا الى الصفة
ولان الاناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مثنى وثلاث ورباع
معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها
ومحلهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين
ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك من طاب الثمرة اذا ادركت
والوجه هو الاول فان **قيل** الذي اطلق للناكح في الجمع هو ان يجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع فما
معنى التكرير في مثنى وثلاث ورباع **قلنا** الخطاب للجميع فوجب التكرير ليصيب كل ناكح
يريد الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما تقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم درهمين درهمين
وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة ولو افردت لم يكن له معنى فان قلت لم جاء العطف بالواو دون او قلت كما جاء في هذا
المثال تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان
يقتسموه الا على احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا بينها بان
يعطوا للبعض درهمين وللبعض ثلاثة وللبعض اربعة فكذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسوغ
ان ياخذ كل واحد من الناكحين ما اراد من الاعداد المذكورة لا ان يكون للكل اتفاق على عدد واحد منها
دون اختيار اي عدد شاء منها **قوله** فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح ما استطيبه المرء

فان لم تعدلوا

المرء

الصرف

صح

والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التاويل والتخصيص
متن

من النساء الا ادنى درجات الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح
الحظر لان النكاح رق وكونها حرة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال تعالى ولقد
كرمنا بني ادم وصيرورتها موطوءة مستفرشة ايلام التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف
فاشار بلفظ الاطلاق الى ازالة هذه الحرمة التي هي بمنزلة القيد المانع عن المباشرة نص في بيان
العدد لانه الضمير للشان سيق الكلام لاجل بيان العدد بدليل قوله تعالى فان لم تعدلوا فواحدة
فازداد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة لحوق العدد به حيث فهم منه الاطلاق في العدد
على ما ذكرنا لم يذكر العدد فيه فصار نصا **قوله** والمفسر وهو ما ازداد وضوحا اي هو كلام ازداد
وضوحا على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا
وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر وازداد وضوحا على الظاهر يعني
المفسر ما لا يبقى في لفظه احتمال قريبا ولا بعيدا فانه مشتق من الفسر الذي هو الانكشاف بلا شبهة نحو قوله
تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان قوله فسجد الملائكة ظاهر في سجود جميع الملائكة لكنه يحتمل
التخصيص وارادة البعض كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم اي جبريل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع
ذلك الاحتمال وصار نصا لازدياد وضوحه على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون
انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية وحكمه اي حكم المفسر الايجاب اي اثبات
الحكم قطعا من غير احتمال فيه لاحد وقوله بلا احتمال تخصيص ولا تاويل اشارة الى رجحانه على النص فقد
ذكر في شرح التقويم وحكمه اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند المقابلة الا انه
اي المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمله لانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ ويعني
به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدي الى الكذب او الغلط وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجري
فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلاة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ
اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان ابليس استثني من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا
الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذ الاستثناء لا يصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا

فان لم تعدلوا

فاذا ازداد على المفسر قوة واحكم المراد به الى ان يتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع
امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن التبديل سمي محكما فظهر بما ذكرنا انه لابد من كون الكلام في غاية
الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكما وهو قول عامة المتاخرين من اصحابنا
ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وقيل وما في العقل بيانه
وقيل هو الناسخ وقيل هو ما لا يوقف عليه ويفهم مراده وقيل هو ما ظهر بحيث لم يشتبه على اهل الاسلام حتى اختلفوا
فيه والمتشابه على اضدادها والاصح هو الاول لان ما ذكره يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم اي
مامون من الانتقاض واحكمت الصنعة اذا امنت نقضها وتبديلها ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى
في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والاخبارات
ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون بانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره **قوله**
وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض حتى يرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر
على معنى يوافق النص من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما
تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم وفي تسمية
تقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي الحجتين
المتقابلتين في القوة ولم يوجد لما ذكرنا في الكتاب لكن لما تصور بصورة التعارض من حيث النفي والاثبات
سمي به مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي
بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع كما ذكرنا فيتعارضان
فيما وراء الاربع فيرجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان
الاول نص لكونه مسوقا في موجبه ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام تستعار للوقت والثاني لا يحتمله

ويكون مفسرا فيرجح ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله
فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله
الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام يرجح
المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ونظير تعارض المفسر والمحكم تعارض
قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر في قبول
شهادة المحدود لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى اخر والثاني محكم لان التابيد
التحريم والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فيرجح على
المفسر كذا في بعض الشروح ولعل المراد بقول الاسلم كون الاول مفسرا ان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله
الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد
والفاسق ولذا دخل بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان
اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى ينعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم
واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يتمهد بالدليل لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح
والتقريب فلا بد من اقامة الدليل اولا ثم ايراد المثال انما هو للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد
الاصل فلا عليك ان لا تتعب في طلب المثال **قوله** اما الحكم الكل واحد من هذه الاقسام الاربعة فهو
ثبوت ما انتظمه يقينا وهذا في المفسر والمحكم بلا خلاف واما في الظاهر والنص على التفسير الذي
ذكرنا فهو مذهب العراقيين من مشايخنا كابي الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص والقاضي الامام
ابو زيد وعامة المتاخرين وقال بعض مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه حكم الظاهر وجوب
العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص
وبه قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب الشافعي وبعض المعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال
وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس وكل عام يحتمل الخصوص وكل حقيقة
تحتمل المجاز فلا يثبت القطع مع الاحتمال بخلاف المحكم والمفسر لانقطاع الاحتمال عن المحكم بالكلية وعن المفسر
وما اليه عليه السلم

وعندنا لا عبرة للاحتمال اذا لم يدل عليه قرينة لانه الناشئ عن ارادة المتكلم ومن ... عليه ولا احكام لا تتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كرخصة المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى الى تكليف بالبيان في الوسع والى التلبيس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على ما بينا **قوله** ولهذه الاسامي اضداد تقابلها خص هذا القسم ببيان ما يقابله من الاضداد في قسم على حدة دون القسم الذي تقدمه والقسم الذي تاخر لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتاكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهور ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم اخر على حدة بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمأول المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح الكناية فلا حاجة فيها الى بيان المقابل في قسم اخر ثم هذا القسم داخل في القسم الثاني لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيم النظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه عليه فما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فيجيء هذا كما ان الاولى ان يعد في القسم الثاني وجوه البيان بذلك النظم وهي ثمانية ولا يلزم ان يكون القسم المقابل قسما اخر خارجا عن هذا القسم وحينئذ يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرها اربعة **قوله** فضد الظاهر الخفي التقابل على اقسام تقابل المتناقضين وهو تقابل النفي والاثبات كقولنا انسان لا انسان وتقابل المتضايفين كتقابل الاب والابن وتقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المتقابلات اسم الضد في اصطلاح الفقهاء كانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان واحد بجهة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك

في هذا الاصطلاح لكان الخفي ضد الظاهر **قوله** وهو ما خفي المراد منه بعارض غير الصيغة يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض فيه كما في المثال المذكور واعترض عليه بان الظهور لما كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفاء الخفي في نفس الصيغة لتحقق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد المحل او الجهة ونحوهما انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة فان السواد في محل يضاد البياض في محل اخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في احد المحلين وكذا الابوة تخالف البنوة نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص واحد بجهة واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه يضاد الكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان كان الخفاء والظهور في محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من التضاد اختلاف المحل وكذا اختلاف الجهة ثم صحح ان الخفاء في الخفي وان كان بسبب عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فان اية السرقة نفسها خفية في حق الطرار والنباش وان كان الخفاء بعارض واذا كان الخفاء متحققا في نفس الكلام كان مضادا للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه فثبت ان الخفي على النفس المذكور ضد الظاهر ثم لما كان غرض الشيخ رحمه الله بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لزيادة خفائه على الخفي كزيادة وضوح النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة كظهور الظاهر او جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاءه بعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود **قوله** كاية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يعتبر باسم اخر هي خفية في حق الطرار والنباش بعارض وهو اختصاصهما باسم اخر اي اختصاص كل واحد منهما باسم اخر يعرف به اي يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم الذي اختص به فان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه فعل السارق

ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فتبعدنا بهذه الواسطة عن [illegible]
لانه في حقهما واستتر الامر لاختصاص كل واحد منهما باسم لنقصان في فعل السرقة او زيادة
فيه فان كان لزيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن
فتاملنا في اسم السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه
وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه
ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه
والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة
في فعله وفضل في جنايته فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب
بحرمة التافيف فاما النباش فيسارق عين من عسى ان يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد
الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعيروا
على قبح فعله وهو فعل في غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل
الافعال واردأ الخصال بشهادة العرف والطبع السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله
فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه في الاصل باطلة لا سيما في
الحدود فانها تندرئ بالشبهات **قوله** وضده المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل
بعد الطلب لدخوله في اشكاله قال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لما اشتبه مدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف
المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد
خفائه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل والى ماخذ الاشتقاق يقال اشكل اي
دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء ومثاله قوله تعالى
فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتامل
انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي الاذى اللازم
اولى وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثني عشر شهرا فيؤدي الى

تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها
ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين سنة لانها توجد في كل
سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفي
احتيج فيه الى التامل بعد الطلب فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيته فيتوقف علمه بمجرد الطلب
والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين امثاله ونظائره لا يتوقف علمه الا بالتامل بعد الطلب ليتميز عن امثاله
ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها
كما لو نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيها فوجدها
بمعنى كيف في هذا الموضع دون اين ليحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر
فوجده دالا على مفهومين احدهما ان تكون خيرا من الف شهر متوالية والثاني ان تكون خيرا من الف شهر
غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تامل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وعلى هذا
فاعتبر امثالها وقيل من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر
بغسل جميع البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا وللفم والانف شبه بالظاهر
حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب
الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر وشبها
بالباطن حقيقة وحكما كالفم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتحل الصائم
لا يفسد صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة
فتاملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصال الماء
الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو معنى التامل بعد الطلب قلت
هذا معنى فقهي ولكن ما ذكره لا يصلح مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكره
كذلك لان معنى التطهر معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق
بالنسبة الى الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل **قوله** وضد المفسر المجمل

لانه لم يتوقف فيه لاحتمال البيان في جانب الخفا كما لم يتوقف في المفسر لاحتمال النسخ في جانب الظهور
ما ازدحمت فيه المعاني اي تدافعت بحيث يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه يشمل معاني كثيرة
ومن الاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني توادرها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في
المشترك في اصل الوضع لان التوارد هاهنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع وهاهنا
باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام
وهذا لان المجمل انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم لغة
ولكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد والمراد واحد منها
ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ففي
القسم الاخير توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسم الاول ليس باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم
وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه
باب الترجيح والمراد من المعنى هاهنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني يأبى في التجديد
اذ يمكنه ان يقول هو ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة رحمه الله هو لفظ
لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل وقال القاضي الامام هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمال
البيان وقال آخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يحتوي بيان لما حصل المقصود وهو فهم معنى
لا ضير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كاية الربوا فانها مجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
لغة والفضل نفسه ليس بمراد بقدر اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل
واحد من المتبايعين ما لم يرد فضلا في البدل المطلوب له لا يبذل ملكه بمقابلته ولا يمكن الوقوف عليه
لاستتاره وعدم قرينة تدل عليه فكان مجملا وحكمه اي حكم المجمل التوقف فيه واعتقاد حقية المراد
الى ان يأتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه مع
الاجمال ممكن والعمل غير ممكن فاذا لحقه البيان يجب العمل كما يجب بالمفسر او الظاهر او المأول
او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان شافيا قطعيا كبيانه الصلوة

[illegible] المجملة مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مأولا وان لم يكن
بيانا [illegible] يخرج عن حيز الاجمال الى الاشكال بحيث يطلب التأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد
في الاشياء الستة فان الربوا اجماله اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه السلم
بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع
ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار مأولا فيها وفي الحكم فيما وراها غير معلوم كما كان قبل البيان
الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراها بالتأمل في هذا البيان نسميه مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك
بالتأمل والوقوف على المعنى المؤثر صار مأولا فيه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن كذا قيل **قوله**
وضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث امن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ
في الخفا نهايته بحيث انقطع رجا البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه اصلا لا من حيث العقل
فيه حاله موجب السمع ولا يمكن رد واحد منها ما اشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اي طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيهما لازم
وذلك مثل اليد والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم في النار واشباهها
فان قيل لم خرج بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لان معرفته موقوفة
على معرفة المعنى وقد انقطع رجا معرفته بالكلية فكيف يستقيم ايراده هاهنا **قلنا** لا نسلم انه لا يعرف
به حكم بل يثبت معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة
هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه التوقف فيه ابدا اي في الدنيا فانه يوقف على
المراد منه في الآخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلا ولا ابتلاء في الآخرة على اعتقاد حقية المراد
على معنى مع كما في قولك تبحر فلان في العلوم على [illegible] يعني لا يمكن ان يحكم بشيء في المتشابه انه
هو المراد بل يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين
وعامة متقدمي اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو مختار القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين فعلى هذا وجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله اذ لو وصل

ومنهم من قال ان الراسخين يعلمون تاويله فيتغير المعنى وذهب اكثر المتاخرين الى ان الراسخ يعلم تاويل المتشابه
وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا انه لو لم يكن
للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم
يقولون ذلك ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل اية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القران
لكونه متشابها لا يعرفه الكل وقال القتبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القران الا لينتفع به عباده ويدل
به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم
ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله عز وجل الا الله واجب وان قوله والراسخون
ثنا مبتدا اثنى الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
ان تاويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم امنا
ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يحمله على الظاهر من غير
تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا
كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه ما ولين او غير ما ولين فدل هذا على ان الوقف على قوله الا الله
لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا
رايتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين
من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا لابتغاء الفتنة فيتناول الجميع وعنها انها قالت من رسوخهم
في العلم ان امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تاويله وقال عمر بن عبد العزيز رحمه الله انتهى علم الراسخين في العلم
بتاويل القران الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا ثم قيل لا اختلاف في هذه المسئلة في الحقيقة لان
من قال بان الراسخ في العلم يعلم تاويله اراد به انه يعلمه ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه
لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله سبحانه وتعالى والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقلاء في تكليف
الاحكام ابتلاء العاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذي هو اشرف
الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على المردة وما استأنس الى التذلل لعز العبودية والحكيم اذا صنف

لما [illegible] فيه اجمالا وابهم فيها افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه انقيادا
فلا يحرم باستغنائه برايه هداية وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما
واعترافا بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني **قوله** والقسم الثالث اي من الاقسام الاربعة
المذكورة في [illegible] التقسيم وهو استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان [illegible] بسبب استعمال
المتكلم تتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشار الى جانب المتكلم بقوله
في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان
فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له مر ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستعمل في التعريف احترازا عنه
وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعاني وكذا المجاز والمراد من
كلمة ما في تعريفه اللفظ ايضا واعلم بان الحقيقة ثلاثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب
في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من واضع ولا بد للوضع من واضع فمتى تعين نسبت الحقيقة اليه
فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية
ان كان صاحب وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل
عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم
كالنقض والعلة والجمع والفرق للفقهاء والجوهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع والجر والنصب للنحاة
ولا تتراءى اقسام المجاز الى نحو هذه الثلاثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة
المستعملة في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي
وان كانت حقيقة لغوية واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من الوضع هو تعيين اللفظ
بازاء معنى بنفسها في التعريف مطلق الوضع فيدخل فيها الستة وقوله لاتصال بينهما معنى
او ذاتا تتمة تعريف المجاز واحترز به عما اذا استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس مجازا وان
كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع جديد وقيل هو احتراز عن الهزل فان الهزل ان يراد بالشيء
غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجري في كلام صاحب الشرع لان المجاز والهزل سواء واجيب عنه

بمنع المساواة فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما والهزل لم يقصد به ما وضع له
ولا ما صلح تطريق الاستعارة ومن الظاهر انه ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شي اصلا فلا حاجة الى
الاحتراز عنه بقوله لاتصال بل هو احتراز عما ذكرنا ولا يخفى ان تعريف المجاز غير جامع لخروج
التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليست هي
مستعملة في غير ما وضعت له وخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شي عنه لعدم
استعمالها في شي اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير
ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق
مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في
الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان الكاف اذا لم يكن لها
معنى كانت مستعملة وعلى هذا يصح الاحتراز عن الهزل كما قالوا وعن الثالث
بانها وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا تخرجان بذلك عن كونهما مجازا
بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعتا له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار
ومجازا باعتبار اخر ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشي يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول
من حققت الشي احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتا للتانيث
اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة
والاكيلة اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان والمجاز مفعل بمعنى فاعل
من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت موضعها
واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة قد يطلق على
المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا شايعا وقد يطلق على ذات الشي فيقال ما حقيقة
هذا الشي وما حقيقة الانسان والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم ايضا ان اللفظ بعد الوضع
قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضوعه او في
غير موضوعه

[margin: في غير ما وضعت له اولا لا انهما لا وضعت لمعنى كانت استعمالها في معنى استعمالا في غير ما وضعت له ضرورة]

[margin: ... لا يقال ان ... ليس في ... الشي ...]

...سا واسفا المشروط باستعمال الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشار في قوله
اريد به ما وضع له اريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لا بد من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال
يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر وكان ذلك
لم يعتبره المستعمل كان ذلك استعمالا ابتداء ووضعا اخر وكان ذلك اللفظ مشتركا ... واما علاقة
العلماء وانه تتنوع الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب واسم الكل على
البعض واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها وتسمية الشي باسم ما كان وباسم ما يؤول اليه
وغيرها كما بيناها في كتاب الكشف فالشيخ رحمه الله حصره هنا على المعنى والصورة بقوله معنى
او ذاتا وهو اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شي مما ذكروا لان كل موجود من المحسوسات
موجود بصورته ومعناه لا ثالث لهما فلا شك ان الاتصال بين الشيئين لا من احد هذين الوجهين واراد
بالمعنى المعنى الخاص المشهود اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهودا لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية
شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة
الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة فتصح
استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا وهو لان
الاستعارة لو جازت بكل معنى لم يبق للكلام حسن وطراوة ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق
الفصاحة المستخرج للاستعارات البديعة والتشبيهات الغريبة فضل على غيره وهو على مثال
القياس فانه لا يصح بكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لوقع الابتلا
ولم يبق للمجتهد المستخرج لدقائق المعاني الفقهية فضل على غيره فكذا هذا واراد بالاتصال الذاتي
المجاورة بين المحلين صورة كما في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك فاظلك ومنه
قيل لسقف البيت سما قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اي السقف ثم المطر ينزل من السحاب فكان بينهما
اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب فصح تسمية المطر باسمه في قولهم ما
زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اي كنا في مطر بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر شعر

اذا ارسل السماء ارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اي اذا ارسل المطر بارض قوم ونبت الكلأ رعيناه
وان كانوا كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم واذا ثبت طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية اتصالا
صورة او معنى تجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بهذين الوجهين ايضا باتفاق بين الفقهاء خلافا
لقوم لان العرب انما استعملت المجاز في كلامهم ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا
منهم بالاستعارة لكل متكلم من اهل لغتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضح طريق التعليل كان اذنا بالقياس
لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق
في المحسوس فيجوز الاستعارة فيه ايضا لان جوازها متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على التوقيف
ثم الاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرع له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال
المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية
التصرف ولذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة في كتاب المضاربة ورب المال اذا افترقا وليس
في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقد الديون ويقال له احل رب المال عليهم اي
وكله بقبض الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة
لتشابههما في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك
بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فتجوز استعارة احدهما للاخر قال الله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم اي يورثكم وكذا الهبة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تمليك بغير
عوض فتجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فاذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع
من الصحة فاذا وهب لفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فاذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع
ويمنع الشيوع من الصحة اذا تصدق على غنيين والاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة
والحكم في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار
اليه الشيخ رحمه الله بقوله والاتصال بين هذا القبيل اي من قبيل الاتصال الذاتي لا الاتصال
بين السبب والمسبب معناه ان معنى السبب الافضاء الى الشيء ومعنى المسبب ليس كذلك

الايجاب والاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى
بوجه ولكن العلة والحكم يتجاوران وكذا السبب والمسبب فكان هذا اتصالا من قبيل اتصال
المطر بالسحاب وخص هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه في [illegible] العرف بين
اتصال [illegible] بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي عليه تبتني المسألة الخلافية وهي استعارة
الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق
ونصب سببا على التمييز من المعنى وهو الاتصال من غير ان يوجد شرطه وهو تمامه بنون الجمع
او التثنية او التنوين او الاضافة كما في قولك عشرون درهما ومنوان سمنا وراقود خلا وملؤه لانا
عسلا اما الحاقا باللام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة كالاضافة بكمال المضاف
لا يضاف ما دخل عليه اللام لا يضاف فتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او الحاقا بها بالتنوين من
حيث انه لولاها لدخل التنوين فيه كما الحق البناء به في قولك احد عشر درهما باعتبار انه لولاه لدخل
التنوين فتم بها واما تسامحا لحصول المقصود وهو فهم المعنى ومثله في كلام المشايخ غير غريب
لان نظرهم الى تصحيح المعاني وتقويمها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه
ومنه سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول
السبب المصطلح فيدخل في قوله والاتصال سببا الاتصال بين العلة والحكم كما يدخل الاتصال بين
السبب والمسبب ولذلك قال الشيخ رحمه الله وهو اي الاتصال من حيث السببية نوعان **قوله**
وانه اي هذا الاتصال يوجب اي يثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وارادة
العلة كما جاز عكسه لان كل واحد منهما مفتقر الى الاخر اذ الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون مفتقرا الى
العلة وتابعا لها من حيث الوجود والعلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون
مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه كبيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم وتابعة له من
حيث الغرض بمنزلة الآلة للشيء ولهذا سمى اهل الاصول الاحكام العلل الغائية والاسباب العلل الآلية
واذا كان كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالاخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين **قوله**

فكلنا ظ

ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة بعم الجانبين قلنا كذا والمسئلة على اربعة اوجه احدها
الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف
الباقي عتق هذا النصف في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل
فيعتق هذا النصف كما في فصل الشرا وفي الاستحسان لا يعتق لان الملك المطلق يقع على الكامل وذلك
بصفة الاجتماع يكون فاختص بصفة الشرا اي الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها
وزيادة متفرقة ولكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة كمطلق
اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك هنا يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا وكان
ابو بكر الاسكاف رحمه الله اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول
يا فلان هل ملكت مائة درهم فيقول والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترونه ملك الدراهم
متفرقة وانفق على نفسه فثبت ان المراد مثله المجتمع دون المتفرق عرفا والثاني الحلف على شرا
عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي بنفسه
عتق هذا النصف بخلاف الملك والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك صفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق
فاما الاجتماع في كونه مشترى بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشترى لا يتوقف على ملكه الا يرى انه لو
قال ان اشتريت عبدا فامراته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد
بيع النصف الاول تقرر اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث الا ان يعني ان يشتري عبدا كاملا فيدين
فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضا لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد
اليمين على ملك عبد بعينه او شرا عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف في الفصلين بخلاف العبد
المنكر لان الاجتماع صفة مرغوب فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه تعرف بالاشارة الحكم
حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما
يتميز بنفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين
ولا يتميز ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة الى المعين

...هنا عن نفسه ولم يحصل له الغنا اذا كان يملكه متفرقا وفي المغني تصيره نفي ملكه
عن الجملة وقد كان ملكه على الشاذ ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة
وفخر الاسلام رحمهما الله والمراد من قوله يعتق هذا النصف في فصل الشرا هو ان كان الشرا صحيحا
فان كان فاسدا يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه تم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض
الا يرى انه لو اعتقه لم ينفذ فان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب
قبضه عن قبض الشرا فيصير ممتلكا بنفس الشرا فيعتق لوجود الشرط كذا في المبسوط قوله فان
عني بأحدهما الآخر هو التقريب يعني ان عني بالملك الشرا حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف
يصدق ديانة وقضا لانه استعار الحكم لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا
وان عني بالشرا الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار
العلة لحكمها فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي لان ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم
صحة الاستعارة ثم المراد من قول المشايخ في امثال هذه الصورة يصدق ديانة لا قضاء انه اذا استفتى
فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما
نوى تخفيف عليه كما لو استفتى احد عن نفسه ان لفلان علي الف درهم وقد قضيته هل يسعه
دينه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفا كذا في
بعض شروح الجامع قوله والثاني النوع الثاني من الاتصال سببا اتصال الفرع اي الحكم بما
هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الافضا
في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فبقوله محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون
موجبا للمسبب في ذاته بحال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت
بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل انه ذكر من النظائر اضيفت
العلة وهي زوال ملك الرقبة الى السبب وهو قوله اشتريت وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه
بل لكن فسره بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد من السبب ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا انه

لا تكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق
بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك الرقبة وبواسطة
ذلك يزول ملك المتعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا
لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وانه اي هذا النوع
من الاتصال يوجب اي يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه اي عكس المذكور
يعني لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له
متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر
الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب وارادة ما هو المسبب حتى لو قال
لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق وقع الطلاق واما السبب فمستغن في ذاته
عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية فان
شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك دون
الحل واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولازما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة
المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ تجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اخبارا
اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وكقولهم امطرت السماء
نباتا اي ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به وكقول الراجز اقبل في المستن من ربابه
اسنمة الآبال في سحابه سمى الماء باسم مسببه وهو اسنمة الآبال لان الاسنمة لا ترتفع الا بالنبات ولا يوجد
النبات الا بالماء وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب
اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان السبب لم يحصل الا ليحصل كونه مطلوبا فصار كان السبب
موضوع له ومفتقرا اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين
الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر الحد ولا
شأن للعنب بدونها وكذا النبات اذ ارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار المطر متعلقا به

حتى ... كذلك يجوز الاستعارة من الجانبين فاما زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فقد حصل
تبعا واتفاقا لا من اتصاله بالاصل عن ما في حق الاصل فلا يصح استعارته له فلهذا لو قال لامته
انت طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لا تعتق عندنا ... الشافعي
رحمه الله تعتق فيصح هذه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على
السراية واللزوم حتى احتمل التعليق بالشرط ولا يحاب في المجهول ويسري الى الكل اذا وقع في بعض
المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم يرتد بالرد ولم يحتمل الفسخ فكانا متشابهين معنى
فتجوز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه ولنا ان طريق الاستعارة منحصر على الاتصال
ذاتا ومعنى وقد عدم الاتصال ذاتا لما بينا ان اتصال السبب بالمسبب في حكم العدم وكذا
معنى لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات القوة لغة وشرعا على ما
عرف وليس بين ازالة القيد لتعطيل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة نوع ما عرف مشابهة
كما ليس بين اطلاق الحي واحياء الميت مشابهة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا يصح الاستعارة
وقوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع وفائدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من
الاصل العلة ومن الفرع المعلول كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول
غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكر شمس الائمة لا يصح استعارة
الحكم للسبب كما لا يصح استعارة الفرع للاصل قوله وهو اي الاتصال بين السبب والمسبب
الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق
وعمرة مثلا فان قوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها
الى الخبر ولهذا لو انفردت لا تفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى وتوقف
لصحة اشتراكهما في الخبر فتصير الناقصة مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا
التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر وبالنسبة الى الاولى هو في حكم
العدم لكمالها في نفسها وهو معنى قوله واما الاول اي الكلام الاول فتام في نفسه والراكع

التوقف في الثانية وقوع الطلقات الثلاث في قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
وعلى عدم التوقف في نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة في قوله لغير المدخول
بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف في نفسها ثبت موجبها قبل التكلم
بالجملة الثانية وقد بانت لا الى عدة فيلغو ما بعدها ونظيره ايضا من الاصول اضافة الحكم
في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع لتصحيح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة
الى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة
اقتداء المتنفل بمصلي صلاة مظنونة مع انها مضمونة على الامام مضمونة على المقتدي لكن
عدم الضمان في حق الامام بعارض ظن عرضه فلا يظهر في حق المقتدي فتكون صلاته هذه مظنونة
في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا حكم الحقيقة ثبوت ما وضع
له اللفظ خاصا كان اللفظ او عاما بلا خلاف بين ارباب العموم وحكم المجاز ثبوت ما استعمل له اللفظ
خاصا كان المجاز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي فالشيخ رحمه الله بين حكم المجاز بالتصريح
واشار الى حكم الحقيقة كما بين كذلك حكم العام والخاص وما للاختصار وقصدا الى بيان
موضع وهو المختلف ولهذا اي ولان العموم يجري في المجاز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع
ليست بمرادة هنا فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق
اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محلى بلام التعريف
يستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان على حقيقته فيدل بعبارته وعمومه على ان
الربوا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة كما يجري في المطعوم مثل الحنطة وباشارته على ان الكيل
هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يحله صار تقدير الكلام ولا بما يحل الصاع بما يحل
الصاعين او ولا مكيلا بمكيلين وفي ضمن قوله مجازه الى ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز
اي جواز ارادة ما يحله باعتبار المجاورة قوله وان الشافعي رحمه الله ذكر ان عموم هذا الحديث
وما كان صار مجازا لا يمكن القول بعمومه لان العموم لا يجري الا في الحقائق فيراد به المطعوم بالاجماع

اي لا عموم للمجاز

24

فلم يبق غيره مرادا وصار كانه قيل لا تبيعوا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين
فلم يكن له دلالة على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل علة وتمسك في نفي العموم عن
المجاز بان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة والابعاد عن
المجاز الحقيقة حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز
استعمالها في غير موضوعاتها لتادية ذلك الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة
في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها شرعت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة
ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت مقتضى
من اقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا هنا عندي قوله
وهذا اي ما ذكر الخصم ان المجاز ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير
عن مقصوده بالحقيقة يعدل في التعبير عنه الى المجاز لا لحاجة وضرورة ومن ظهر استحسان الناس
للمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم للحقائق ومثل قولهم هو ضروري فاسد والدليل عليه ان
القران في اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غرائب بدائعه
وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه
وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والجري للماء لا للانهار
وقوله علت كلمته فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى يتعالى
اي تنزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري ولا يقال المقتضى ضروري عندكم حتى
لم تجوزوا عمومه اصلا مع انه موجود في القران كما في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة فليكن المجاز
كذلك لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما يقتضي ضرورة تصحيح
الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم
لان ثبوته لتوسعة طريق الكلام على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع
الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك كان ان

يوجد المقتضي في القران بخلاف المجاز لو كان ضروريا ويرد عليه ان استدلال [illegible] ليس بصحيح لان
العموم من عوارض الالفاظ على ما عرفت والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه
واما المقتضى فغير ملفوظ لغة تحقيقا ولا تقديرا لما عرفت انه ثبت شرعا فلا [illegible] فيه العموم بخلاف
المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن حكم المجاز والحقيقة
استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما الى اخره اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ
الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون
من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث
والجبائي وعبد الجبار من المتكلمين الى جوازه مستدلا وعندي ان ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين جميعا
فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين
المتفقين جميعا ونحن اذا رجعنا الى انفسنا قطعنا بارادة عين استحالته فقد يجد المعرفة وعامة العقول الا ترى
ان الواحد منا قد يجد في نفسه اذا قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال لا تتوضأ من لمس المرأة ارادة العقد والوطي
وارادة المس باليد والوطء حتى لو صرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا او توضأ من اللمس
مسا ووطيا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطء والعقد
وقوله جل جلاله او لامستم النساء على الوطء والمس باليد من غير استحالة ولمن ذهب الى امتناعه وجهان
احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون باطلا وبيانه
ان الاستحالة من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا
عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضعه متجاوزا
عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وثانيهما انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المتكلم
مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه وغير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها
مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار
المعنى واعترضوا على الوجه الاول بانا لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز [illegible]

متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف فلا شيء كان وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار
والتجاوز ولكنه استعمال انه تلفظ به واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما
عينا وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا
لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لا يكون مريدا لما وضع اولا والوجه
الثاني هو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة
وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما
معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد معا واذا قال رايت
حمارين لا يفهم منه انه راى او بعد اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما
خارجا عن لغتهم فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول
الظاهري كما اذا استامن على ابنائه والموالي على ما ستعرفه او احترازا عن جواز اجتماعهما في
احتمال اللفظ اياهما قوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ للمعاني
بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز والحقيقة بمنزلة العارية والملك فكما يستحيل اجتماع صفة الملك
والعارية في الثوب الواحد في استعمال واحد استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا
في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالته بنسبة شخصين
فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار بنسبة المالك والمستعير وان
اردتم استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه امتناع
الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين لا باعتبار معنى واحد
فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال
الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة
شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل
سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس

لاستاكن الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية لانه
اختار هذا الوجه من التشبيه لانه اظهر في الاستحالة ويتبين استحالة الاجتماع في اللبسين ليعرف
استحالته في معنى واحد ولكون فيه اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين
حتى قالوا تثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام
والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لان ما ذكروا عين مذهب الخصوم وحرمة الجدات وبنات الاولاد
ونحوها ثابتة بالاجماع او بعموم النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل
حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا يقال الثوب المرهون اذا استعاره
الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا في زمان واحد لانا نقول لا نسلم
ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان
ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد ابطل حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك
غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين واطلاق العارية عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن
لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء عقد الرهن تصور بصورة الاعارة
فلذلك سمي اعارة وذكر في بعض الشروح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد
للمرتهن في يده وكونه احق بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمع بينهما والاول هو الصواب

قوله ولهذا اي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال محمد رحمه الله في الجامع اي في الجامع الكبير
لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى كذا قيد به لتصح الوصية اذ لو كان للموصي موال اعتقوه وموال
اعتقهم بطلت الوصية الا ان يبين ذلك في حياته لان المولى ينطلق على المعتِق والمعتَق بالاشتراك
فلا يمكن القول بعمومه ولا يمكن القول بالتخيير بالتامل في مقصود الموصي لان مقاصد الناس
في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة الانعام ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان
ولا يمكن ترجيح الاعلى باعتبار ان مجازاة الانعام والشكر عليه واجب وتتميم الاحسان مندوب اليه

كما قال ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فيبقى الموصى له مجهولا
وصار الاسم بمنزلة المجمل وانقطع رجاء البيان بالموت فلذلك بطلت الوصية فاما اذا كان الموصي من
العرب فقد صحت الوصية لان العرب لا تسترق اذ الحكم فيهم اما الاسلام او السيف لغلظ كفرهم
كما في المرتد فلا يثبت عليه الولاء فيبطل الاشتراك في الاسم فصحت الوصية ثم ان كان له موال اعتقهم وموالي
الموالي كان الثلث لمواليه دون موالي مواليه لان الاسم للموالي حقيقة لمباشرته اعتاقهم ولموالي الموالي
مجاز لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر
فكانت الحقيقة اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من الموالي كان الثلث لموالي الموالي لتعين المجاز مرادا
وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في
الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان للاثنين فيه حكم الجماعة كالبنتين والاختين
والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند انفراده النصف دون الثلث
والنصف الآخر يرد على الورثة لان الواحد قد وجب تحقيقه هذا الاسم فلا يمكن الجمع بالمجاز بعدما لزم
عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاقاربه وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف الآخر للاخوال
لان اسم الاقارب يطلق على الكل على سبيل الحقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فيصح الجمع ولا ما اذا
كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث يستحققن نصيب البنات وهو الثلثان للبنت النصف ولبنات
الابن السدس تكملة للثلثين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات الابن اولاده مجازا لان استحقاقهن
السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء لانه ليلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز بل بالسنة وهي ما روي انه عليه السلام اعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت
الصلب فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولاء عليه يحتمل ان يكون ولاء العتاقة لانه لا يثبت على العربي
ولا ولاء الموالاة لان من شرطه ان لا يثبت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى اسفل
من غير العرب لانه للانتصار والعربي ينتصر بقبيلته فلا حاجة له الى الاستنصار الا انه لما كان من المحتمل بالولاء
ان يثبت الولاء على العربي بطريق الندرة بان يتزوج العربي امة الغير فتلد له ولدا ثم اعتقه مولاه

فيكون هذا عربيا عليه ولا يصح التأكيد بقوله لا ولا عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب
فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائزان بخلاف مشركيهم والحاصل ان المقصود انتفاء
الولاء عن [illegible] عربيا كان او غيره لان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر [illegible] والمسألة فيه
قوله ولو [illegible]مهم الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استأمن الكفار
على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي
الموالي كما اثبتم للابناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء والموالي مجاز في ابناء الابناء
وموالي الموالي فقال انما عمهم ذكر لفظ الضمير من غير تقدم مرجع لدلالة سياق الكلام
عليه يعني انما يحمل الامان الابناء وابناء الابناء والموالي وموالي الموالي لان اسم الابناء والموالي يتناول
اي كل واحد منهما الفروع ظاهرا فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم
وقال الله تعالى يا بني آدم وكذا معتق معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه سبب لعتقه باعتاق
الاول لكن بطل العمل اي بهذا التناول الظاهر ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة
فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن ثبت بمجرد صورة الاسم شبهة او الشبهة ما يشبه الثابت
وليس بثابت وههنا بهذه المثابة فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت الحكم لو للمجاز وليس بثابت
وقيل [illegible] لانه الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان استحسانا لان المقصود من الامان حقن الدم
اي حفظه عن السفك اذ الاصل في الدماء ان تكون محقونة لقوله عليه السلام الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم
بنيانه [illegible] بدليل النهي عن القتل قبل الدعوة الى الاسلام وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة وصار
اي بقاء مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة او صار ثبوت الامان بشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة
فانه اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان اشار اليه ان انزل ان كنت رجلا او ان كنت تريد القتال او انزل حتى
ترى ما افعل بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت به الامان بصورة المسالمة وان لم تكن هذه الاشارة
مسالمة اي امانا حقيقة وذلك منصوب المحل على خبر كان وحقيقة منتصب على التمييز او ان لم يكن
مسندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اي وان لم يكن فعل الاشارة على حقيقته بان حقيقته للمسالمة
ولم يكن قصده ذلك

الرب

والدليل عليه حديث عمر رضي الله عنه ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو ان تعال
فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فهو آمن معناه اذا لم يسمع قوله ان جئتني قتلتك او لم يفهم تفسير
ما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز ان ترى
انه فيما اذا اوصى لبني فلان الوصية تصرف الى الابناء عند ابي حنيفة رحمه الله دون ابناء الابناء
لان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يمكن العمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندهما
انما تصرف الى الكل لان عموم المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين وهو
نظير مذهبهم في مسألة الحنطة والشرب من الفرات كذا في المبسوط قوله وانما ترك الى آخره
جواب سؤال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الاسم شبهة في حقن الدم في الاستيمان
على الابناء ولم تعتبروها في الاستيمان على الآباء والامهات في حق الاجداد والجدات فانهم اذا قالوا
امنونا على آبائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة فقال
انما ترك ذلك لان اعتبارها بعد صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق
التبعية لا محالة وبنو البنين يليق التبعية بحالهم واما الاجداد والجدات فلا يكونون اتباعا للآباء ولا امهات
وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل الجد اصل الاب خلقة
ولكنه تبع له في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم
الابن على ابن الابن فليثبت الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا يرى ان استحقاق الميراث
للجد واستقلاله بسبب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان
يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى قلنا اثبات
الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيثبت اذا لم يمنع عنه معارض
كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه واما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الآباء فان
جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه
فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاق الميراث

بطريق التبعية لان الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام بنت الابن مقام البنت وبنى الارث
على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب ولهذا ان التبعية
في شي ولا ... اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا تبعا فلم تثبت ... ههنا ايضا شبهه
الاسم تبعا ... الدم لانا نقول الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها
وافضائها الى حرية الرقبة كما تثبت الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك تثبت له صفة الكتابة اذا
اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله ولا وجه ان يقال يسر ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه
لان كلامنا في ان لفظ الابن هل يتناول الجد ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة الاسم لان ثبت
الامان له من جهة الابن بطريق البراءة والكتابة والحرية تثبت له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ
يدل عليها فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى آخره اذا حلف لا يضع قدمه في
دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية وفيه جمع بين
الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي عن الملك وعدم
صحته في الملك وعند الشافعي رحمه الله اذا قال لا اسكن دار فلان فكذا الجواب وان قال بيت فلان
اودار فلان لا يحنث الا في الملك فتبين ان المراد من قوله قالوا جميعا اصحابنا دون غيرهم وكذا لو
دخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا
اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفا وهذا اذا لم يكن له نية فان
نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث وصدق ديانة وقضا لانه نوى
حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في المبسوط وكذلك اي وكما قالوا جميعا
في المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة ومحمد كذا والمسئلة على ستة اوجه
ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا
بالاتفاق حتى لزمه القضا بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون
يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوات دون القضا ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله

النذر كان نذرا في الاول عندنا وفي الثاني عند ابي يوسف رحمه الله وكان نذرا ويمينا عندهما
حتى يلزمه القضا والكفارة بالفوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر
واليمين مختلفان ولا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضا عند الفوت لا الكفارة وموجب اليمين
المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضا واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما
ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف
ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا كان كذلك كان ابو يوسف
رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز
مرادا في الوجه الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجميع اي فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما
كما بينا ثم ذكر الرجب ههنا منونا وذكره فخر الاسلام رحمه الله بغير تنوين حيث قال ان اصوم
رجب وهو اوضح لانه اذا لم ينصرف ينصرف الى الرجب الذي يستقبله الحالف لان صرفه على تقدير ارادة
المعين وهو رجب هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلمية فيه كما في سحر اذا اردت سحر
يوم بعينه فيظهر اثر وجوب القضا والكفارة بفوته بلا صوم واما اذا ذكره منونا فالواجب صوم
رجب غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضا والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق فيه
الا بالموت فيلزمه الوصية عند الموت بالفدية والكفارة قوله وضع القدم صار مجازا
عن الدخول اي عبارة عنه فتضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن او كناية عن يعني
في ان حروف الصلات ينوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع
سببه فاستعير لمسببه وانما حمل على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن
مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب
والتنعل والحفا فيحنث بالكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه راكبا
او حافيا كما في اعتاق الرقبة عن الكفارة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها صغيرة او كبيرة
او كافرة او مؤمنة ثم اعلم انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضي خان

لانه لما صار مجازا في الدخول لا تعتبر حقيقته بعد واضافة الدار يراد بها [illegible] سكنى لان
الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فعرفنا ان المقصود من هذه الاضافة
نسبة [illegible] الملك يستعار الدار لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل [illegible] سكنى فلان
او دارا [illegible] فاعتبر عموم المجاز اى في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشي
وفي عموم [illegible] الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان
الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه
وذكر في فتاوى قاضيخان والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا
يسكنها فلان باجارة او باعارة يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا
فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة
عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا قوله
وهو اى اعتبار عموم المجاز ههنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدي حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا
فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث مع انه مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة اليوم واطلاقه على الليل مجاز لان اليوم الى آخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا
وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح
لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز في الكلام
اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة
وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاختلال
في الكلام بعدم افهام المراد ثم لا شك انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه
بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والمساكنة
والركوب ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما
وساكنته في دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدرا له فكان الحمل عليه اولى [illegible]

مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقديرهذه الافعال بزمان يحمل على
مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله انت حر او عبدي حر يوم يقدم فلان او انت طالق
او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب [illegible] واما لا يمتد فيحمل
اليوم على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم
وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير
مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار
واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل مثلا في ترجيح احد محمليه
به لان اضافة اليوم لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت
حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم في انتصاب يوم اتفاقا واهل اللغة اذ المضاف اليه
لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه والتقدير حر ثابت في يوم قدوم فلان او تفويض
امرك اليك في يوم قدومه فكان اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا
انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا اشير في المبسوط في غير موضع
وكذا في الهداية الا ان بعض المشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان
المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب
وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه باعتبارهما بان
كان احدهما ممتدا والآخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما في
مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه
وكذا في مسئلة الخيار فثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب لا غير وتمام الكلام مذكور
في الكشف قوله واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا يعني ليس ما ذكروا من ثبوت حكم النذر واليمين [illegible] مسئلة
بجمع بين الحقيقة والمجاز لان الممتنع اجتماعهما في صيغة ولم يوجد ههنا لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير
ولكنه يمين باعتبار موجبه اى حكمه وهو ان موجب النذر اى المعنى المقصود بصيغة النذر ايجاب
المنذور لا محالة

ولابد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر نفيه هو واجب
لا يصح على ما عرف. فاذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به فصار النذر تحريم
المباح بواسطة حكمه وهو ايجاب المنذور لا بصيغته كالامر بالشيء نهي عن ضده بواسطة لزوم
المامور به لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه
فسمى الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد
فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة وحتى روي عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن
والثوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته لا غير ومثله
لشراء القريب يسمى اعتاقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه بصيغته اثبات
الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بصيغته وكالهبة بشرط العوض
هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثالث
بمعناها وكان ينبغي ان تثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري
حيث قال لو قال لله علي ان اصوم غدا فمرض في الغد فافطر وكان الحالف امراة فحاضت وجب القضاء
والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم تثبت من غير
نية كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا يستقيم الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة
فما اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع
سوى هذا وليس ما ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجوز المجاز بخلاف شراء القريب فان
ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل يثبت وان نفاه ولم يقصده فلا يكون النذر نظيره وذكر شمس
الائمة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين
كقوله بالله قال ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام تتعاقبان
قال الله تعالى اخبارا عن فرعون آمنتم له في موضع آمنتم به وقال الراجز ... ومن قوله على ... عند

في الطلاق في معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو محتملاته
فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فعلى
هذا يكون قوله ... ان اصوم احتمالا في نفسه جواب القسم ايضا ان ... وكلا ... له واما ان الكرم منه
لا اكرمك جواب القسم والشرط جميعا وذكر ولو قال ... نذر ان اصوم ... في النذر واليمين لانه
فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذرا ويمينا وعلى هذا الوجه لا يكون الا نذرا لعموم اللفظ الذي
تصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر ينصرف اليه ثم انه بالنية يريد الى
ان يصرفه الى غيره فيصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء
الثابت بظاهر الصيغة كما لو قال زينب طالق وله امرأتان ... بهذا الاسم احداهما معروفة به وقد
لا ... فقال اردت الايقاع على غير المعروفة دون المعروفة يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفة
ولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفة الا انه يلزم على هذا الوجه ما اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث
يصدق ويكون يمينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب **قوله** ومن حكم هذا الباب
اي باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رحمه الله وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام فخر
الاسلام رحمه الله قد عقد لها بابا وذكر فيه هذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في
قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا يعني ومن حكم النوع الذي نحن بصدده ان
العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته
الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلني اسد في الطريق لا يحمل
على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون محملا وعن
الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما وامكن ارادة المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون مجملا
ولم يمكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا
الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ
للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا

اي عنيت هذا المعنى ثم تكلم بلغته وجاء من يريد ذلك المعنى يوجب حمله عند الاطلاق عليه
كيف وقد يخبر بالضرورة مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اقوى من مبادرته الى فهم المجاز
وذلك دليل على ما قلنا وقولهم معاني لا يستعمل سوا فاسد لان مجرد الاستعمال للحقيقة والمجاز
لا يفهم الا بقرينة ضم اليه فانى يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى باللفظ من
المعنى العارض عند عدم دليل يصرفه اليه وهو معنى قوله المستعار لا يزاحم الاصل ولهذا قلنا
اذا حلف لا ينكح فلانة وهي منكوحته انه يقع على الوطء دون العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث
قبل الوطء لان هذا اللفظ في الوطء حقيقة وفي العقد مجاز فكان حمله على الحقيقة اولى
بخلاف ما اذا كانت المرأة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطئها لما حرم عليه كانت الحقيقة مهجورة شرعا
فتعين المجاز **قوله** فان كانت الحقيقة متعذرة المتعذر ما لا يوصل اليه الا بمشقة كالاكل
من النخلة والمهجور ما تيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما
ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز
صير الى المجاز لزوال المانع وللاحتراز عن الالغا فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه تقع
على عينها ان كانت مما يؤكل كقصب السكر والريباس والزرجون الرطب وان لم تكن يقع على ثمرها
ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن
له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن الامام العلامة
شمس الائمة الكردري رحمه الله وعلى هذا اي على ان المجاز يصار اليه عند تعذر الحقيقة قلنا
اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى الجواب استحسانا حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره
والجواب كلام يستدعيه كلام الغير ويطابقه ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها سمي به لان كلام
الغير يقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي رحمهم الله
لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به
والوكيل بالشيء لا يملك ضده وجه الاستحسان انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا

المتعذر والمهجور

الكرم

بالجواب [illegible] اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على
الكل لان الانكار الذي هو شان الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار
وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والخصومة [illegible] مملوك
للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا [illegible] بما لا يملك
لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا ولان الخصومة حرام لقوله تعالى
ولا تنازعوا فكانت حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة لانه بما يجري
ترك شرعا كان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير بمنزلة المهجور عادة
فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه
الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده بهذا الطريق واذا حمل على الجواب وانه قد يكون بنعم كما يكون
بلا صار مثبتا ولما امر فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح عند ابي يوسف في قوله الآخر اقراره
يصح في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان
الموكل مالكا له وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما سمي خصومة
مجازا اذا حصل في مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الآخر اياه سمي باسمه كما قال الله تعالى
وجزاء سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ثم استوضح ما ذكر ان المهجور شرعا كالمهجور عادة
بقوله الا ترى انه لو حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد الحلف بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر حنث
في يمينه والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف فان صلح داعيا الى اليمين تتقيد به منكرا
كان او معرفا احترازا عن الالغا كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى
لو اكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب
وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا تتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير
مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فوجب اعتباره ضرورة
كما اذا حلف لا ياكل لحم حمل فاكل لحم كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد

لان الجواب انما يكون [illegible]

المهجور شرعا كالمهجور عادة

من الكلمات في كتاب [illegible]

اليمين الوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعد ما صار كبشا حنث لان الوصف
للتقييد او للتعريف ولا يصلح للتقييد ههنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع
عن لحم الحمل لضرر يلحقه كان اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصوله
بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على
المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان
واذا ثبت هذا كان ينبغي ان ينعقد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح
داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة
الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى
المجاز فيجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة
يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا
لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما
كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورته الشرب والسرقة
مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا ههنا **قوله** وان كان اللفظ له حقيقة مستعملة
اي معنى حقيقي مستعمل غير مهجور ولا متعذر ومجاز متعارف اي معنى مجازي متبادر الى الفهم
في العرف اي اغلب اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة
اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لما ان الاصل في الكلام هو الحقيقة
ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة
للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز فاذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له
فعند ابي حنيفة رحمه الله انما يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز وبالشرب
من الاناء المتخذ من الفرات لان الحقيقة مستعملة في الجملة اذ الحنطة عينها ماكولة عادة

فانها تقلى وتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل ايضا نيا حبا حبا عند الفرك
وكذا الماء يشرب الحنطة بعضها كما في بعض الاخبار انها دخوه ام عليك وكذا الكرع الذي هو حقيقة
كلامه في الشرب من النهر يعني الشرب بالفم منه مستعمل شرعا
فان النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم فقال هل لكم عندكم ماء في شن والا كرعنا الوادي وهو
عادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما
يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث
بالكرع لان المتعارف في اكل الحنطة اكل ما في باطنها اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا ياكلون الحنطة
ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير وفي الشرب من الفرات شرب ماء منسوب اليه فانه
يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات ويراد به ما قلنا وبالاخر بالاداني لا تنقطع هذه النسبة
فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين **قوله** وهذا اي الاختلاف
المذكور يرجع الى اصل اخر مختلف بينهم وهو كذا واعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة
بل لانه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل بها ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة
لا تحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون
الاصل كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كان المصير الى الخلف
لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا
وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة
ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان يتعذر حكم الحقيقة
بعارض فيصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء
الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم
فيتفرع على ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعنده هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا
اسد

في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المعلوم وما فرع بعضهم ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما
فالمراد ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لان
شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع
خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم ثبت
الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم
وقوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابني بعدهما هو خلف
في اثبات العتق عن قوله هذا ابني لانه الحقيقة في اثبات البنوة والعتق وعنده نفس التكلم
بقوله هذا ابني خلف عن التكلم بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما ثبت
البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار
الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهي العبارة وله ان الحقيقة
والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن التكلم الذي هو استخراج اللفظ
اولى مما ذكرا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعاني وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في
المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يصير عينه
عينه وكذا صفته لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف تقبل النقل واما يتصور الانتقال
بطريق الاعتبار في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ
الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف
في قوله لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني يعتق عليه وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وقالا والشافعي رحمهم الله
يلغو هذا الكلام لان المجاز لما كان خلفا عن الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف
من تصور الاصل يشترط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن تعذر
العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم
اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائه وان من هو في سنه يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن
عشر سنة

فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق
بخلاف قوله [illegible] معروف النسب الذي يولد مثله لمثله هذا ابني لان الكلام في مخرجه صحيح موجب
لحكمه وهو النسب لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطء [illegible] بشبهة لكنه لما
اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير [illegible] يخلفه المجاز
وعند ابي حنيفة رحمه الله في قوله الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله
عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الخلفية لما كانت في نفس التكلم دون
الحكم عنده يشترط صحة التكلم ومعناه ان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا
موضوعا لاثبات المعنى وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد
تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان
تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو
ضرورة ولا معنى لما قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا
على ان قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا يحتمل ان يكون الهيكل المعلوم
بوجه ولكن قوله هذا اسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير
لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا
قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محله وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات
لازمه وهو الحرية في من لا يكون [illegible] فيصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما فرق وما ذكر في
بعض الشروح ان قوله هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع وان قوله هذا ابني في مسئلتنا
خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت
الهيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه خلف
عن ثبوت البنوة غير منقح لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التي نقل عن محلها الى محل
المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا

حقيقته

٤٢

ابني خلفا عن هذا جرا لانا في الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان حكم من اصل
وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا ابني ليس بممتنع في هذا بل هو متصور كما في من اصغر سنا
منه فيلزم ان تثبت الحرية عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم الاصل وان كان بخلافه
ولا نصح انه ان يكون التجاوز خلفا عن الحكم المعلوم لان الخلفية حينئذ تكون بين
المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخلفية في التكلم
او في التكلم ما قلنا وانما نمهد هذا الاصل بوجه بنا ما يتفرع عليه ان خلفية المجاز
لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام
عبارة ثم تثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا تثبت المزاحمة بين الاصل والخلف وهو معنى قوله فاعتبر
اي ابو حنيفة الرجحان في التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة هنا مكان العمل بها راجحا على
التكلم بالمجاز لاصالته وخلفية من آخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان
متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود دون العبارة
وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز هنا راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت
عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لكونه اكثر فائدة هذا تقرير ما اشير اليه في الكتاب
وهذا انما يصلح دليلا على المدعى وهو ترجيح المجاز المتعارف اذا ثبت العموم في كل مجاز
متعارف بالاستقراء كما ثبت في الصورتين المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف
الى ما له عموم يتناول حكم الحقيقة كما ذكرنا والى ما ليس كذلك كما اذا جعل اكل الحنطة عبارة عن
اكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ما يغترف منه حتى لم يحنث بالكل عين
الحنطة والكرع عندهما كما ذهب اليه بعض المشايخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول
ويكون الدليل الثاني للتعميم حينئذ ما ذكر في شرح الجامع البرهاني ان المجاز اذا كان اغلب
استعمالا كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة
بمقابلته كالحقيقة المهجورة. قوله ثم جملة ما تترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة

34

والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال ثم جملة ما تترك به الحقيقة
نعني في التفصيل خمسة انواع عرفت ذلك بالاستقراء تترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع
للافهام والمقصود به ما يسبق اليه الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله [illegible] عن
موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه كالمجاز [illegible] الثابت بالقرينة
وذلك كوضع القدم تركت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لا يحنث بها لاستفاضته
من الناس في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج ونحوها انتقلت
عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى معانيها الشرعية من الاركان
المعهودة وايتاء جزء من المال الى الفقير وزيارة بيت الله حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث
لو حلف على الصلوة او الزكوة او الحج تقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة
بمباشرة حقائقها اللغوية وبدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز
مرادا للتعذر كما في قوله لا اكل من هذه النخلة او من هذه القدر فان يمينه وقعت على الثمار
الثمر وعلى ما يطبخ فيها حتى لو اكل عين النخلة او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما يستوي
الاعمى والبصير لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقته
وهي نفي المساواة على العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات تركت حقيقته وصرف الى
المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه نحو الكلام من نفي المساواة
في النصرة والفوز وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وهي ما اذا قال [illegible] لا اتغدى
جوابا لمن دعاه الى غداء فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في موضع
النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعده كما لو قاله ابتداء وقد
تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه يرد دعاءه
الى التغدي الذي يدعوه اليه لا الى غيره فتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب
ايضا لانه بنا عليه وصار كانه قال ان اسه لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه ولم يعلمه ما

لو قال لامرأته حين قامت تريد الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو
رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به
وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا ومؤقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج
ابو حنيفة رحمه الله قسما اخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا ومؤقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حين
دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفورية من الاصل مصدر فارت
القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان
من فوره اي من ساعته وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني تترك بقرينة لفظية التحقت
سابقة عليه او متاخرة لان السياق اكثر استعماله في المتاخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن تركت بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله
فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين اي للكافرين نارا وكذا ترك حقيقة
التخيير بهذه القرينة فان من حبه دفع الاثم وهذه القرينة لا تناسبه وحمل الامر في قوله فليكفر على
التوبيخ والوعيد مجازا كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وهذا من قبيل ذكر الضد
وارادة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد منه هذا الامر النهي ومن هذا القبيل قول الرجل لاخر طلق
امرأتي ان كنت رجلا واصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا لو قال للكافر المستامن
انزل ان كنت رجلا لا يكون امانا بدلالة السياق **قوله** وبدلالة اللفظ في نفسه تترك الحقيقة بدلالة
اللفظ هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بعمومه على سبيل الوضع ولكنه يكون مشعرا بانه مخصوص
البعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان يدخل في عمومه لحم
السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة وهذا الاصح بقيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه
لتاكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة
يقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الوقعة العظيمة وسمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من
الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم اذ لو كان لما عاش في الماء ولشرط الذبح لحله

فكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ما له قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور
وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض
في معنى الوجود [illegible] ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر توضيحه انه لا يذكر الا بقرينة [illegible] القصور الذي
ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنازة لما لم تذكر الا بقرينة لقصور فيها [illegible] اما مطلق
اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشروح هذا الكتاب ولقائل ان يمنع كونه اسما معنويا
وكونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة
القتلى وكذا التحم القتال ماخوذ منه ايضا لما ذكرنا فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة وعامة
العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل اسم اللحم في الباجات وبايعه لا يسمى
لحاما والعرف في اليمين معتبر فيتخصص العموم به كما يتخصص الرأس في قوله لا ياكل راسا برأس الغنم
او الغنم والبقر ولم ينصرف الى رأس العصفور والعصفور بالاتفاق وان كان راسا حقيقة وكذا اذا
حلف ان لا يحنث باكل لحم السمك بهذه المسئلة لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رحمه الله
فيما اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعي رحمه الله وان نواها عند
الحلف يحنث بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما يؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل
ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة رحمه الله يقول الفاكهة اسم مشتق
من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اي متنعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء
والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد يتقوت به
القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا يبس فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية
وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول
لحم السمك للنقصان والمراد وهو معنى قوله لقصور في المعنى المطلوب اي من اللحم وهو القوة في الاول
وهو لحم السمك والزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه في الثاني وهو العنب
يلزم على ما ذكرنا دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القطع

اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان تلك الزيادة مكمله
لمعنى المرقه كالضرب والشتم مكملا لمعنى الايذا فاما الاسم ههنا فهو واقع على ما هو تبع والزياده
ههنا مغيره لمعناه وهو التبعيه اذ الاصاله تنافي التبعيه فلذلك لا يدخل هو تحت
مطلق الاسم وذكر في التحفه والمغني وغيرهما ان مشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف
وزمان فابو حنيفه رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدون ثمار الفواكه
وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه ايضا بالاتفاق **قوله** واما الصريح
فكذا لم يفسر الشيخ رحمه الله تفسيره لحصول المقصود بمعرفة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه
ظهورا تاما بالاستعمال واحترز بالظهور التام عن الظاهر اذ الظهور فيه لعدم تمام لبقا
الاحتمال وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقراين لفظيه لا بالاستعمال وهو
فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة اذا خلص وانكشف وكانه لخلوصه
عن محتملاته في العرف سمي به وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعينه اي نفس الكلام وقيامه اي
قيام الكلام اي الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد
ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى الصريح في اثبات حكمه عن العزيمه اي النيه لان الحاجة الى
النيه لتمييز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات مرادا بالاستعمال
لم يبق اليها حاجه فاذا اضاف الطلاق او العتاق مثلا الى المحل باي وجه اضافها ثبت الحكم
حتى لو قال يا طالق او يا حر او انت طالق او انت حر او طلقتك او حررتك يكون ايقاعا نوى
او لم ينو لان عينه اقيم مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق يثبت العتق والطلاق لما ذكرنا اما لو اراد
ان يصرف الكلام بالنيه عن موجبه الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى فان نوى في قوله
انت طالق الطلاق عن القيد يحتسب تصديقه ديانة لا قضاء **قوله** وحكم الكنايه كذا الكنايه ما استتر
المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار به بان استعمله قاصدا الاستتار فانه قد يكون مقصودا

وان كان معناه ظاهرا في اللغه ولا يقال ان هذه الكنايه وسائر الفاظ الضمير كنايات
بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخله في هذا التعريف لانا نقول انها انما وضعت
ليستعملها المتكلم بطريق الكنايه فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا كنى عنه بهو
كما يكنى عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال بخلاف الالفاظ الموضوعه لا تكون
حقيقه قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال فيكون داخله في التعريف
وقيل هي ترك التصريح بذكر الشي الى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان
طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامه والفرق بين المجاز والكنايه من وجهين
احدهما ان الكنايه لا تنافي ارادة الحقيقه بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد
طول نجاده من غير ارتكاب تاول مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك
في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاول والثاني ان مبنى الكنايه على الانتقال من اللازم
الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم كذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما
انه لا بد في المجاز من اتصال وتناسب بين المحلين وفي الكنايه لا حاجة اليه فان العرب تكني عن الحبشي
بابي البيضا وعن الضرير بابي العينا ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ثم حكم الكنايه ان لا يجب
العمل اي بلفظ الكنايه الا بالنيه او بما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكنايه
مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك
مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا اي من نظاير الكنايه المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان
المتكلم باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان
كنايه فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فانه عباره
عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا **قوله** وسمي البائن والحرام ونحوهما
مثل قوله خليه وبريه وبتة وحبلك على غاربك والحقي باهلك كنايات الطلاق مجازا لا حقيقه لان
الكنايه مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كلمة

فعلم من هذا ان الفاظ الضمير من التعريف ومكانها ليس بكنايات عن هذا التعريف

احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة ثم بين وجه
تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما تتصل به وتعمل فيه والقصر به وفيه راجع
الى ما ذكرنا [illegible] وذلك متصل بقوله معلومة المعاني يعني انها وان كانت [illegible] المعاني فالابهام
واقع في المحل الذي تتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد
لها من محل تعمل فيه ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح وقد
يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراد
وان كان معناه الذي هو مراده معلوما في نفسه فلذلك اي لهذا الابهام الذي بينا شابهت
هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية فسمي هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا
الابهام الذي ذكرنا احتيج فيها الى النية لتعيين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها اذ
النية لتعيين بعض المحتملات عن البعض فاذا زال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة
النكاح ظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجبها
اي بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه
كما قال الشافعي رحمه الله فان قيل لا نسلم انها سميت كنايات مجازا بل هي كنايات حقيقة
لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما ذكرنا واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون
القرينة الدالة عليه فكان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل النجاد
لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتامل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل
الى المراد في قوله انت علي حرام الا بالسماع من جهة المتكلم بمنزلة المجمل وقوله هذه الكلمات معلومة
المعاني لا يجديه نفعا لانه لا يمنع كونها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه المثابة فان
قوله طويل النجاد وكثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا ان مبنى
الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد منتقل من طول النجاد الى
طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وفي هذه الالفاظ

كثير الرماد

لا انتقال من معانيها الى شيء آخر فانك في قولك انت بائن او انت حرام لا تنتقل من البينونة والحرمة الى
شيء آخر بل تقتصر عليهما اذ لم يكن ثم آخر هو المراد سواهما فلم يكن منها الا بطريق المجاز فلا تكون
كنايات حقيقة ولا نسلم ايضا ما قلنا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة
والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر عليه كما بينا فلا يكون
ما هو المراد مستترا مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود وانما المقصود
الكلي طول القامة وذلك مستتر ويتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله معلومة المعاني المعاني التي هي
المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فتخرج به عن حد الكناية قوله
ولذلك اي ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق جعلناها
بوائن كما تدل عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وقال الشافعي
رحمه الله الواقع بها طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما والخلاف
راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس
في ولايته وانما تقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى
ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر
الثلاث وبين انها لا تحل له بعد فاثبات الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف
النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عنده كانت هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة
اذ لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن
فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع
اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي عن عهدة الملك
وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة له قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول تأكد
ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية الابانة وكذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض
عما هو مملوك له فثبت ان الابانة مملوكة له واذا كانت الابانة في ولايته وجب جعل هذه الالفاظ عاملة

بنفسها اولا ... في العدو لا عن حقائقها الى جعلها كنايات عن الطلاق ... لكن كان الواقع
بها بوائن ... راية الخصم راجع الى ان لا دليل على كون ... ابانة مشروعة ... النكاح فلا دليل
ساقط و ... الدليل على ذلك **قوله** ثم الى قوله اعتدي استثنا من قوله ... البائن والحرام
ونحوهما كنايات الطلاق مجازا اي من قوله وهي الخ ... غير ان يجعل عبارة عن الصريح
اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعذر اعمال
اللفظ بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدي
ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعي رحمه الله في سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق في غير
المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثنا من قوله جعلناها بوائن يعني الواقع بهذا
اللفظ عندنا تطليقة رجعية لا بائنة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته
وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتد ما لكم اي احسب عدد مالك ولا اثر للحساب في قطع
النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدي محتمل في نفسه يجوز ان يكون
المراد منه اعتدي نعم الله عليك او اعتدي نعمي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي
احسبي من الاقرا ما ذا نوى من الاقراء زال الابهام ووجب به اي ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول
بطريق الاقتضا لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقدم ما يوجبه ليصح الامر
فتقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف
زائد وهو البينونة فلذلك كان الواقع به رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى وقبل الدخول
جعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق وعبارة عنه لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضا
اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضي ولا وجود للمقتضي هنا وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص
والاجماع فجعل مستعارا محضا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فجاز استعادة
الحكم لسببه وفي قوله محضا اشارة الى انه في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضا جهة من المجاز
من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته
بهذا ...

قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا **فان قيل**
كيف يجوز هنا استعارة المسبب للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم **قلنا** ... وان كان السبب
اذا كان مختصا بالمسبب جازت الاستعارة من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام رحمه الله في بعض
مصنفاته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا تنفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة
على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب
اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال العلة بالسبب يكون ان يصير احدهما كناية عن الاخر كما في قوله تعالى
احبارا انى ارانى اعصر خمرا وكان في العلة مع الحكم ولا يقال **ان** العدة لا تختص به فانها تجب على
ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفات وليس بطلاق لانا نقول **....** لما صارت من فراشها
احدث حكم المنكوحة واخذ ذلك بهذا القول سببها بالطلاق وما وجب العدة لانها شبيهة
والواجب بالوفات تربص زمان مقدر لا اعتداد بالاقرا الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه **ولئن قيل**
او نقول **....** المراد من السبب العلة كانتقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة
والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع وفي قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه اذ
الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب وحينئذ نقول استعير المسبب لسببه وانه
اراد به العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول
وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل اعتدي مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن
قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي نفسك لا يجوز الثلاثة الاول للاختلاف في الصيغة
لان اعتدي امر والثاني ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشا او اخبار وليس بامر
ولا بد للاستعارة من التوافق في الصيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ
وان نوى واجيب **....** عنه بانا نجعله مستعارا لقوله كوني طالقا وذلك يوجب وقوع الطلاق
والاظهر ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن السبب مكان من باب الافراد
وانه من انواع المجاز التي اشير اليها في المبسوط وغيره **قوله** وكذلك اي وكقوله اعتدي استبرئي رحمك

بالوفاة

لانه بمنزلة النفس بقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة من طلب الاستبراء ويحتمل
ان يكون للوطء ... طلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج اخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية
ثبت الطلاق ... الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت السنة بنحو ما ذكرنا مؤيدا بالسنة
وتستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة بفتح الميم اعتدي ثم راجعها
وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار
اهل مكة فكره النبي عليه السلام ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي
صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها وقالت اني احب ان ابعث من ازواجك
يوم القيامة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم **قوله** وكذلك انت واحدة يعني ومثل قوله اعتدي
قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى وقال الشافعي
رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها وهي لا تحتمل طلاقا فلغت النية كما
اذا قال لها انت قاعدة ونوى طلاقا قلنا انا نقول **يجوز** ان يكون قوله واحدة نعتا لها
اي واحدة عند قومك او منفردة عندي ليس معك غيرك او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال
ويحتمل ان يكون نعتا للتطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا
اي عطاء جزيلا او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة الصفة مقامهما اي انت ذات
طلقة واحدة وله نظائر كقول كعب بن زهير رح وما سعاد غداة البين اذ رحلوا الا اغن
غضيض الطرف مكحول اي الا مثل غلام اغن فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار
كانه قال انت طالق طلقة واحدة او ذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها
لا تكون تطليقة ولكن يكون طالقا بتطليقة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فيثبت نعتا كذا
في الاسرار والمبسوط وذكر في التهذيب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثلاثا او ثنتين
فيه وجهان احدهما لا يقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع بالنية مع مراعاة
اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة متوحدة من هذا العدد فكلام
اصحابنا غير ماخوذ

وعن بعض مشايخنا رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا للطلقة
فيصير خبر المبتدا وان نصبها تطلق من غير نية لانها حينئذ لا تصلح الا نعتا للطلقة وان اسكن
فهي حينئذ تحتاج الى النية والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون
بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح اي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اضمار شيء اخر سواه
فكان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحد ولا اثر له في البينونة وقطع النكاح
بخلاف البائن ونحوه على ما بينا **قوله** والاصل في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام
والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود
فيها على النية فكان الاول هو الاصل وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات مثل الحدود
حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر الصريح
فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامرأة
جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه
لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انا فلست بزان ولا امي زانية لا يجب عليه حد
القذف عندنا خلافا لمالك رحمه الله لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم
والمفهوم ليس بحجة **قوله** والقسم الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا
قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم وفي وجوه البيان
بذلك النظم وفي استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى
ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون
النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا ثبتت بالمعنى الثابت
بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا
بالعبارة وهو في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فيصلح ان يكون من اقسام المعنى
بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض الاقسام للنظم

وبعضها للعقل ... عبارات بحيث القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء ... من اخ المعنى
والباقي ... فيهما ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان ... قرار الذي
هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى
هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا ينفهم بدون
النظم وهذه الاوجه كلها لا تخلو عن تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف ثم الشيخ رحمه الله عد
معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تساهل لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن لما
لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام
الكتاب تسامحا والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد
ههنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا أعبرها عبارة اي فسرتها وكذا عبّرتها
وعبّرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير
الذي هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما في الضمير واعلم
انهم يطلقون اسم النص على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا او مفسرا
حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم للغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا
هو المراد من النص في هذا القسم دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او
خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير وعبارة النص عينه ولهذا قال
القاضي الامام الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من قبيل قولك
جميع القوم وكل الدراهم ونفس الشيء **قوله** اما الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا
الضمير في له واريد راجع الى ما وفي به الى الكلام وقوله ما سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به
قصدا تعرض للمعنى توكيدا ثم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له هكذا
ذكر فخر الاسلام رحمه الله واراد به عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة
والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل بظاهر النص والاستدلال بعبارته

فتبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة
لا تفسير نفس الاستدلال واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب
احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه
كاباحة النكاح من هذه الآية والثالثة ان يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد
بيع الكلب من قوله عليه السلم ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق ليس الا والقسم الاخير
ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه غير
مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتأتى ذلك الا به فوضح الفرق
بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق بان انفرد عن القرينة
والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا
للمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر
المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل القسم المتوسط في
السوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته **قوله** والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم
الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد الى ما اي لكن
ذلك الثابت لم يسق له الكلام وقيل في تفسير اشارة النص هي دلالة نظم الكلام لغة على ما فهم منه
من المعنى غير مقصود ونظيره من المحسوس ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غيره
بلحظات يمنة ويسرة فكمال ادراك ما ليس بمقصود بالنظر مع ادراك ما هو المقصود من كمال قوة الابصار
سوق ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما في قوله تعالى
للفقراء المهاجرين الآية الثابت بالعبارة استحقاقهم سهام الغنيمة لانه بدل من قوله ولذي القربى واليتامى
والمساكين وابن السبيل بتكرير العامل او عطف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو
كما في التيسير

اشارة النص

وعلى الوجهين ... بان مصارف الغنيمة وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت
املاكهم عما خلفوا ... باستيلاء الكفار عليه لانه تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا ... بمكة بدليل
قوله جل ذكره اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لان ضده
الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام الملك
ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة وان اصاب مالا لا غنيا لعدم الملك حقيقة فعرفنا بهذه الاشارة
ان استيلاءهم على مال المسلم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن
بعدت يده عن المال مع قيام الملك فيه الا ان الشافعي رحمه الله لم يعمل بهذه الاشارة قائلا بانه تعالى انما سماهم
فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه وانهم لم يكونوا
مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم عن اموالهم بالكلية فلم يستقم ان يسموا ابناء السبيل
ولكنهم لما كانوا محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم
فقراء تجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم وابكم واعمى وعديم العقل في قوله تعالى صم بكم
عمي فهم لا يعقلون بهذا الطريق لكنا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة خلاف
الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة ودليل يصرفه اليه **قوله** ومن اي العبارة ومن الاشارة سواء في ايجاب
الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي بعض الشروح من ساوى ان يثبت الحكم بهما
قطعا الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض لكونه مقصودا
بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات
عقل ودين فقيل وما نقصان دينهن قال تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم
ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب
الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة **قوله** واما دلالة النص
في الثابت بالدلالة فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا اي بمعناه اللغوي

دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله في بعض
مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد
به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل
ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة
بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة النص هي فهم غير المنطوق من
المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى
اللغوي وقيل هي المعنى الذي عرف بمعنى اللفظ الموضوع له وبالاجماع انه متعلق الحكم
المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي للتافيف وهو اظهار التبرم والسآمة بالتلفظ
بكلمة اف ان المعنى الموجب لحرمته هو الايذاء فيثبت الحكم في الشتم والضرب وكما عرف بالاجماع
ان المعنى الموجب للرجم في حق ماعز هو الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم في حق غيره بالدلالة وقوله
لا استنباطا اشارة الى رد قول من زعم انه قياس واعلم اولا ان الحكم انما يثبت بالدلالة
اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه كما عرف ان المقصود من تحريم التافيف كف
الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق الاولى
وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق والاهلاك ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف
تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك ينازعه له لا تقل له اف ولكن اقتله
لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التافيف وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان
اف وقد ضربه ووالله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا يحنث ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة
على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم ان
الدلالة قياس جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف مثلا
وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس الا ذلك

لكنه لما كان [illegible] سمي جليا فاشار الشيخ رحمه الله الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي
وفي القياس [illegible] فان معنى الايذاء من التأفيف في قوله تعالى فلا تقل لهما اف [illegible] لا ادايا
كمعنى الايلام من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا او قيل لا تضربه نفهم منه لغة ان المقصود ايصال
الالم بهذا الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربنه
فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر فكذا معنى الايذاء من التأفيف مفهوم لغة والحكم متعلق به لا بالصورة
حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم تثبت الحرمة في
حقه ولما تعلق الحكم بالايذاء صار في التقدير كانه قيل لا تؤذ منها فتثبت الحرمة عامة بعموم النص
لا بالقياس وحاصل الفرق ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القايس اهلية الاجتهاد
بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلته لانا نجد انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذا اللفظ
ولهذا شارك اهل الرأي غيرهم فيه فلا يكون قياسا لانتفاء شرطه والدليل على ان الدلالة
ليست بقياس ان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع
ما تخيلوه اصلا جزءا مما تخيلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على
منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا
قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته
الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس ثم اوضح ما ذكر
بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة مضافا الى النص
لا الى الرأي كالثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق
وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ
بالشبهات فلا تثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الشرعية لاتفاق الناس الكرام
على التعلق باخبار الاحاد في الحدود والكفارات وعلى صحة اثبات اسباب الحدود [illegible] الس
الاحكام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي من اسبابها

وفيها معنى الطهرة بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للاثام [illegible] بادنكاب
اسبابها [illegible] معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا مدخل للرأي في معرفة [illegible] من الاجرام والاثام بها
ومعرفة ما يحصل به ازالة اثامها ومعرفة ما يصلح جزاءها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها
بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة فيكون
مضافا الى الشرع مثـــال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء الذين عبارة
النص اوجبت حد المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على
وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا
اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص وايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة
الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى
في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواطة عند
ابي يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله على ما عرف ومثـــال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة
على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف اذ وجوبها على الجناية على الصوم
لا لكونه اعرابيا فتجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المرأة لمشاركتها اياه
في معنى الجناية وايجابها بالاكل والشرب لكونهما مثل الجماع في معنى الجناية او اقوى منه على ما بينا في الكشف
قوله الا انها اي لكن الدلالة عند تعارضها الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة وجد
النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنيان ويبقى النظم سالما عن
المعارضة في الاشارة فترجحت ومثـــال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة
تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطأ للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة الآية لان تجب في العمد كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء
اسم للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فرجحنا

٤ ويعارضه

بلفظ الجزاء من موجب لنفي ايضا الكفارة عن محمد في الاشارة على الدلالة **قوله** واما المقتضي
فكذا. الاقتضاء طلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اي طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شيء في الكلام
لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضي والمزيد هو المقتضى
ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء كذا ذكره بعض المحققين وقيل الكلام
الذي لا يصح الا بالزيادة هو المقتضي وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم
المقتضى وتفسيره على ما ذكر في الكتاب انه زيادة على النص اي المنصوص عليه او المراد حقيقة النص
ثبت اي المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والجملة صفة لها وانتصب شرطا على انه مفعول له اي ثبت
تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص وقوله لما لم يستغن اي المنصوص عليه عنه اي عن
المقتضى او عن المزيد متعلق بثبت شرطا وقوله وجب تقديمه مستانف وقوله فقد اقتضاه النص
في معنى التعليل له اي وجب تقديم المقتضى او المزيد لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه
اي طلبه لصحته فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب او لما لم يستغن مستانف ووجب تقديمه
جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة ووجب
تقديمها عليه ليصح اذ الشرط يتقدم على المشروط ابدا لصحته فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا
الاسم وهو المقتضى فصار المقتضى بحكمه اي مع حكمه حكما للنص ومضافا اليه لان حكم المقتضى تابع له
وهو تابع للمقتضي فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما اذا وقع خبر المبتدا جملة
مركبة من مبتدا وخبر كان المبتدا الثاني مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق وكذا القريب
فانه موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق بالنص فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافا الى
الشراء حتى كان شراء القريب اعتاقا ونائبا عن الكفارة اذا نوى **ولا يقال** هذا يقتضي ان يكون
المقتضي هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يوجب ان يكون هو تبعا للمقتضي والشيء
الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشيء وتبعا له لانا نقول المراد من كون المقتضي اصلا
انه لا يثبت في ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعه المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له

ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء و[illegible]ليه وليست بتبع
وعلم [illegible] الشيخ رحمه الله جميع شرائط المقتضي فان ثبوته لما كان [illegible] تبعية يلزم ان
يكون صالحا لتبعية المقتضي فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت
عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته كما ثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان
اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصلح تبعا لمعتبر فروعها وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار
مخاطبين بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للخطاب بالشرائع لان الايمان اصل
العبادات وراسها فلا يصلح تبعا لما هو دونه وكذا لا يثبت الفعل الحسي بطريق الاقتضاء في غير
القول كالقبض في قوله اعتق عبدك عني بغير شيء حتى لو اعتقه يقع عن المامور لا عن الامر عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله لان الفعل الحسي لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء ويلزم ان يكون
ثابتا بشروط المقتضي لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه لصار مقصودا بنفسه
فيلزم اعتبار شرائط المتبوع وهو المقتضي كالعبد يصير مقيما باقامة مولاه في غير موضع الاقامة بنية الاقامة
من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمراة بنية الزوج ويلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح به
اذ لو تغير صار الشيء مبطلا لاصله وفساده ظاهر ويلزم ان لا يصرح به اذ لو صرح به لما احتيج الى
اثباته بالاقتضاء وحينئذ يكون ثابتا بشروطه لا بشروط المقتضي **ومسالة** المشهور قول
الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فان هذا الامر يقتضي ثبوت الملك للامر لان الاعتاق
لا يصح بدون الملك بالنص وهو قوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع
سابقا على الاعتاق وصار كانه قال بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلي في الاعتاق فاذا فعله المامور
كان العتق واقعا عن الامر ويجب الالف عليه ولكن لما ثبت البيع بالاقتضاء لم يعتبر فيه شرائط نفسه
حتى لا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب ولا خيار الرؤية بل يثبت بشروط المقتضي وهو الاعتاق
فيعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا قد اذن له وليه في التصرفات لا يثبت
البيع بهذا **ومسالة** من النصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك

كان المراد فتحرير رقبة مملوكة له فكان الملك ثابتا بطريق الاقتضاء **قوله** والثابت اي بالمقتضى
بعد ذلك يساوي الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به مضافا الى النص بعينه لا يحتمل معارضة القياس
الا عند المعارضة فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى
اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما ثبت شرعا للحاجة الى
اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام
فكان الاول اقوى ومما جرت لتعارض المقتضى والدلالة مثالا ولا حاجة لصحة الاصل بعد اقامة
الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال للمبالغة في الايضاح والتقريب وقد تحمل بعض الشارحين
في ايراد المثال فيه فقال اذا باع من اخر عبدا بالفي درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق
عبدك هذا عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم بفساد
شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب ان لا يجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء
قال وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجم في حق غير
ماعز ولكن لقائل ان يقول لا اسلم المعارضة لان من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضى
الذي قام المقتضى به كلام في امر والدلالة ثابتة بالاثر فاني يتعارضان ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة
ان ثبت ليس لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعني هذا العبد منك
بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة
نص اخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى **قوله** وقد يشكل على السامع الجاهل
اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف
من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح
المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب
الشافعي وعامة اصحابه الى القول بجواز العموم فيه والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين
في جعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص

ليتحقق معناه ولا يلغو في تعريفه هذا دخل المحذوف فيه ايضا ثم مال في امثاله ... اخبارا واسأل
القرية اي ... اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون ... من اهل البيان
ليفيد ... اقتضاء ليفيد والشيخ الامام فخر الاسلام وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم
يتحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر وان طلاقا وخروجا
غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيهما صحيحة على ما عرف سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين
ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر غير المقتضى وسموه محذوفا ووضعوا
علامة يميز بها المحذوف عن المقتضى فتابعهم الشيخ المصنف في بيان الفرق وايراد تلك العلامة وقال
وقد يشكل اي يشتبه على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف لتشابههما من حيث ان كل واحد منهما
من باب الاختصار ويزاد على الكلام لتصحيحه وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة فكان غير
المقتضى اذ هو ثابت شرعا لا لغة ولهذا قيل في تعريف المحذوف هو ما اسقط من الكلام اختصارا لدلالة
الباقي عليه فكان ثابتا لغة وآية ذلك اي علامة الفصل والفرق بينهما ان الذي اقتضى غيره وهو
الذي نسميه مقتضيا ثبت عند صحة الاقتضاء اي تقرر عند التصريح بالمقتضى واذا كان محذوفا
اي اذا كان الذي يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى
المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى اخبارا واسأل القرية فان السؤال مضاف
الى القرية وواقع عليها فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب
القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لان المقتضى لتحقق المقتضي لا
لتغييره **فان قيل** قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تقرره في الاقتضاء كما في
قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله عز وجل
فادلى دلوه قال يا بشرى اي فنزع فراى غلاما متعلقا بالرشاء فقال يا بشرى وقوله عز اسمه فقلنا
اذهبا الى القوم الذين كذبوا باياتنا فدمرناهم تدميرا اي فذهبا فلم يؤمنوا واصروا على الكفر
فدمرناهم تدميرا وفي نظائرها كثرة ولا يمكن ان تجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم

٤ الكلام

لانها ليست بامور شرعية واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة **قلنا** ما ذكرنا من
العلامة في جانب المقتضى وهو التغير عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام
عند التصريح به قد يتغير وقد لا يتغير كما في قوله تعالى واسئل القرية فيلزومه في المقتضى وعدم لزومه
في المحذوف يتحقق الفرق بينهما وفيه ضعف نبيّنه والحاصل ان الفرق بينهما يتحقق من وجوه
احدها ان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه لما وصفها بالطالقة
اقتضى ذلك وجود التطليق من قبله ليصح وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله
وهو ثابت لغة مثل ثبوت المصدر في قوله طلّق نفسك والثاني ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضى
وبتصريح المحذوف قد يتغير كما بيّنا والثالث انه ليس من شرط المحذوف الخطاط رتبته عن المظهر لانه
ليس بتابع فان الاهل ليس بتبع للقرية وشرط في المقتضى ذلك لانه تبع والرابع انه في باب الاقتضاء يكون
المنصوص المقتضى والمقتضى مراد من المتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف يكون الاعتاق والتمليك
مقصودين للآمر وفي باب الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح به فان المراد في السوال في قوله
تعالى واسئل القرية هو الاهل دون القرية والخامس ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله
عند من فصله عن المقتضى ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى صار اقسام هذا الفصل
خمسة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان له حكم العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من
سلك طريقة المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة
بينهما لان الكلام قد يتغير في المقتضى ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضى
وهو البيع لانه لم يبق العبد على ثبوته ملكا للمامور بل يصير ملكا للآمر وصار على ذلك التقرير
كانه قال اعتق عبدي عني وهذا تغيير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما في قوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر وامثاله وما ذكرتم من الجواب لا يغني شيئا لانه لو وجد كلام
يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام باظهاره لا يعرف بلزوم تقرير الكلام في المقتضى وبعدم
لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين لاشتراكهما في التقرير وان امتاز احدهما

بجواز التغيير واذا كان كذلك كان يجعل الكل بابا واحدا وقولكم المقتضى ليصحح المقتضى وتقريره
فلا يصلح [illegible] مسلم ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذكر
حاصل مع [illegible] تغير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلا له بل يكون مقررا مصححا واما المسائل التي
صحت فيها نية العموم وهي التي حكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة
ايضا لان المصدر في قوله طلّق نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعل فعل التطليق
والكلام ينبئ عن شيء واحد لا ان احدهما اخر مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا
فيصح فيه نية التعميم **واعلم** ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد
رحمه الله وهو مستقيم على اصله حيث جعل المقتضى والمحذوف قسما واحدا لكن عند من فصل
بينهما لابد من ان يزاد فيه قيد يتميز به المقتضى من المحذوف ليصير الحد مانعا بان يقال واما المقتضى
فزيادة على النص ثبتت شرطا لصحة المنصوص شرعا او نحوه والا فلم يستقم الحد وقد رايت في بعض
مصنفات فخر الاسلام رحمه الله المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة حكم شرعي **قوله**
ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص انما يتحقق فيما يتصور فيه التعميم اذ هو
قصر العام على بعض مسمياته بدليل مستقل مقارن له والمقتضى لا عموم له عندنا
وقال الشافعي رحمه الله انه يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص
دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص **ولنا** ان العموم من عوارض الالفاظ وهو
غير ملفوظ حقيقة فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان
المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت المقتضى اصلا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة
الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيلغى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة
الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر
بقدرها وهو سد الرمق فيما وراء ذلك من الحمل والتناول الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة
حتى [illegible] بانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا

ولا يعدو [illegible]

قوله حلف لا شرب اذا قال ان شربت فعبدي حر او قال ان اكلت فعبدي حر ونوى شرابا دون
شراب وطعاما دون طعام لم تصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الشرب والاكل اسم للفعل
والمشروب والماكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل
لا يكون بدون المحل فثبت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما يلفظ به من الشرب او الاكل دون صحة النية
اذ هو فيها وما الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلغو واما حنثه بكل شراب
وكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل والشرب بدون الطعام
والشراب لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو شرب وهو راكب او راجل او خارج
الدار او داخلها يحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم
ان ايراد مسئلة الشرب والاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا
مشكل لان انعقاد الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع
اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا او عقلا كما ذكر بعض المحققين
ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ اما من
حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطء او النكاح لان الاحكام لا تتعلق
بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب المقتضى لكن يبعد الفرق
بين المقتضى والمحذوف اذ كل ان المقدر فيه ثابت بدلالة العقل فيصير المقتضى والمحذوف قسما
واحدا وهو خلاف ما اختاره من الفرق بينهما قوله وكذلك الثابت اي وكان الثابت بمقتضى النص
لا يحتمل التخصيص الثابت بدلالته لا يحتمله ايضا لان معنى التخصيص بيان ان اصل الكلام غير متناول
له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعد ما كان معنى النص متناولا له لغة
فلا يبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل يعترضه وذلك
يكون نسخا لا تخصيصا

او نقول اذا ثبت عليه معنى النص للحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص
لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور ويلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت
باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى
العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له
فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يتسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص
قال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما تثبت بايجاب النص اياه فلا يحتمل
الخصوص وسائر ما هو غير ثابت قال شمس الائمة رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة
النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل
الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر بعض الشارحين ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى
على الشهيد لانه حي كما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم فان الآية مسوقة لبيان
علو درجاتهم فاورد عليه ما روي انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان ذلك لانه
خصوصية في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فبقيت حجة في غيره على العموم وفيه ضعف
قررناه في الكشف والله اعلم قوله ومن الناس من عمل في النصوص ان استدل بها
بوجوه اخر غير ما ذكرنا هي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي
قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق
وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه
اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا
في الحكم للمنطوق ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص
والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب
وهو [illegible] عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على اقسام فمنها ما
[illegible] الشيخ رحمه الله ذكره بقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر
الدقاق

وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشيء باسمه العلم اي بالاسم
الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا او
اسما علما كزيد قام او قام يوجب التخصيص اي تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه
وبين غيره ويسمى هذا مفهوم اللقب متمسكين في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص
لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد
وبانه لو قال لمن خاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زانية تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته
ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الا الدلالة ويؤيده قوله عليه السلام انما
الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال لعدم
الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنع الفريق الاول احتجاجهم
بالاستدلال بمفهوم هذا الحديث لكنهم قالوا انه نسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب
الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان مفهوم اللقب حجة **قوله** وهذا فاسد اي
ما قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن اي في
الاشهر الحرم انفسكم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال عز ذكره ولا تقولن لشيء اني فاعل
ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان تقول ان شاء الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره
من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل
ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال ولان النص لم يتناول بعد المحل
الذي اوجبوا الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجبه في ذلك المحل نفيا ولا اثباتا قال
الشيخ فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون دليلا على ثبوته
في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذكر الاسم مانعا ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها
الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في اثبات ذكر الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال
لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان اولى وقد ثبت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم

من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره وان غير زيد
ليس بموجود [illegible] انكار وجود الصانع جل جلاله وان غير محمد ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين
عليهم السلام وكل ذلك كفر فكذا ما يؤدي اليه واما الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على اختصاص الحكم على الماء فكن
لما توهم الخصم من دلالة التنصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم
المعهود الموجب للاختصاص او بما روي في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء
فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق لانه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض
والنفاس انتفى الاختصاص فمراد ذلك بما يتعلق بالمني فصار معناه وجوب جميع الاغتسالات
التي تتعلق بقضاء الشهوة منحصرة في المني لا يجب بغيره ثم على هذا كان ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال
لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء يخرج عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين
وتواري الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه
كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف الى الماء ايضا
فكان هذا منا قولا بموجب العلة واما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتأمل المستنبطون في علة النص ليثبتوا
الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص
عاما متناولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله **قوله** ومنها اي من الوجوه الفاسدة
التي عملوا بها ما قال الشافعي رحمه الله الى اخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي
قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل
التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط فالشرط
يدل على وجود المشروط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفائه عند الشافعي وعند جميع القائلين بالمفهوم
ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد
بوصف خاص بالذكر كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم

مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع
وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات يدل على
وجود الحكم عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عند من يقول به كما لو نص عليه
ويسمى هذا مفهوم الصفة ولهذا اي ولان عدم الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي
رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة او الوصف وهو الايمان المذكورين في
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك
بها نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول
الفضل والفتى والفتاة الشاب والشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما
لا يوقران توقير الكبار لرقهما فالله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات
بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مؤمنة
عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف
وذكر في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم
الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا تكون تحته امة
اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري ومعنى الضرورة انما تتحقق عند استجماع هذه الشرائط
ولا يلزم عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله المحصنات المؤمنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من
نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان
لقيد الايمان فائدة لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه ههنا
فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع [illegible]
الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في النهاية
وقال ابو سعيد الاصطخري من اصحابه اذا وجد طول ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك
الطول كان له نكاح الامة **قوله** وحاصله اي حاصل ما قال الشافعي في مسئلة المفهوم

او حاصل هذا الكلام ان الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم
عند العدم لان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على
الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم مطلقا في الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال الا ترى ان
الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق بالركوب في قوله
ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فلما ظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط الحق به **قوله**
واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب اثر التعليق في المنع بالاتفاق لكنه
يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانعقاد عنده فكان السبب
موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه
مضافا الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه فلا يكون السبب
موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق
لا على عدم الشرط هو يقول — التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت
طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه من الوجود وانما يؤثر في حكمه
بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت
مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين
ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في
البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق
الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه
وهو السقوط وكذا التقييد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا
الوصف فكان الوصف هو المانع لثبوت الحكم فكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا
الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمهما لم يكن
لذكرهما فائدة فانه لو استوت الحلوبة والسائمة في وجوب الزكاة واستوى عدم الطول ووجوده

في جواز نكاح الامة لم يتعلق بذكر السامعة والتعلق بعدم الطول فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء
وتعليقهم بالشرط بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى الا ترى [illegible] تخصيص غير الشارع
وتعليقه يوجب العدم عند العدم فان من قال لغيره اذن لك عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه
ان لم يدخل الدار حتى كان عدم الدخول يمنع جواز الاعتاق كان وجوده يجوزه ومن قال لغيره اشتر
لي عبدا اسود يفهم لغة نفي شراء الابيض فكذا تعلق صاحب الشرع وتخصيصه لان كلام صاحب الشرع
وارد على اساليب اللغة وقواعدها **قوله** ولذلك اي ولان التعلق يؤثر في منع الحكم دون السبب
ابطل الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق
او قال ان تزوجت امراة او كلما تزوجت امراة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد
الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان
بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعلق لابد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد
بدون الملك ويشترط الملك في المحل لتقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعلق فاذا خلا
المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك
لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل
الحنث جاز عنده لان اليمين سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين لان
الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعلق فيه بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم
موخرا للحكم الى حين وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله ووجوب الاداء متراخ اي متاخر عنه
اي عن السبب بالشرط اي بسبب التعلق بالشرط فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل
وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وكالتكفير بعد الجرح **وقوله** والمالي يحتمل
الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث
لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال **ـــــ** الواجب المالي قد ينفصل نفس وجوبه
عن وجوب ادائه لان المال يغاير الفعل فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل

الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل
فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه وبين وجوب ادائه
يعني ليس وجوبه الا وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة
والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فبعدم وجوب الاداء فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تاخر وجوب
الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب منتف قبله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب ولهذا لا يجوز
تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول **قوله** ولسا[illegible] اقصى درجات الوصف
اي اعلاها الى اخره معنى هذا الكلام انا لا نسلم المقدمة الاولى ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق
بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو
ادنى احواله والقسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بلا خلاف لانه لما لم يذكر على سبيل الشرط كان
وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشافعي رحمه الله وصف الايمان في قوله تعالى ان ينكح المحصنات المؤمنات
معتبرا في شرط الجواز حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من جواز نكاح الامة كطول الحرة المسلمة لانه
ذكر على سبيل التعريف لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات الاية
فان المسلمة والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان ذكر الحكم في المؤمنات
كذا في التهذيب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان مؤثرا في الحكم كما في قوله تعالى والزاني
والسارق فان وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف السرقة هو المؤثر في وجوب القطع لان
الحكم متى رتب على اسم مشتق كان مأخذ اشتقاقه علة للحكم على ما عرف لا يدل عدمه على عدم الحكم
بلا خلاف اذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم
اذا لم يثبت اختصاصه وان كان شرطا اي كان الوصف بمعنى الشرط وملحقا فعدمه لا يدل على عدم
الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان تاثير
التعليق في منع السبب عندنا لا في حكمه قصدا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق
مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد

اصلا لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم

التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه تصرا بوصحة انه جعل قوله انت طالق عند دخول الدار
والجزاء عند اهل اللغة متعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان متعلقا اكرامه
باكرام صاحبه اياه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك هاهنا لما جعل التطليق
جزاء دخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم
الشرط ولا معنى لقولهم ان طالق قد صار موجودا فلا حاجة الى جعله معدوما بالتعليق بل يجعل التعليق
مانعا للحكم وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن
نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة
قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن
لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سببا للطلاق قبل قوله
طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل ولما دخل
التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى الارض واذا
لم يتصل بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة وكان ينبغي ان يلغو لما لم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق
الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه كلاما صحيحا له عرضية
ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط
لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله ونظيره من الحسيات
الرمي فانه نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين المرمى اليه
ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لا انه منع القتل مع وجود سببه فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات
وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط بان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار
ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة **فان قيل** اذا قال العاقل لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع **قلنا** انما صار ذلك

الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا يصح
من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تنجيزا بكلام صحيح شرعا عمل في حقه
ايضا واذا ثبت انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط فالحاصل
ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فتراعى اهليته التكلم في ذلك الوقت والوصول
الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله
قوله ولهذا اي ولان المعلق لا ينعقد سببا حالة التعليق لو حلف لا يطلق بان قال
والله لا اطلق امرأتي او قال ان طلقت امرأتي فعبدي حر ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق
لا يحنث في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا
لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في اليمين الاولى وهو مذهب الشافعي ايضا فقد ذكر في
الوجيز والتهذيب المختصر اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت
طالق لم يقع شيء لانه ليس بتطليق فيكون هذا استدلالا بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم
قوله وهذا اي دخول الشرط في الطلاق والعتاق واخواتها بخلاف شرط الخيار في البيع
حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه
من قبيل الاثباتات وهي لا تحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولهذا
نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة
حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو
جعل داخلا على الحكم لا ينعقد السبب في الحال ولم يتعلق بالشرط الا حكمه متأخرا عنه والحكم مما
يحتمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر مع حصول المقصود
وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فتحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل
الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه

هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض ومع عدم العارض هاهنا فوجب القول بكمال التعليق
وقوله في الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع ... على ان ادنى
المستقبله فيه فيقال بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها
على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك
واذا قلت ازورك على ان تزورني كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك وتكون زيارتك سابقة على زيارته
على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا توجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل توجب تعليق
الخيار بالبيع وثبوته به فيعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت
الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع ولهذا اي ولان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب
لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق لما لم يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد وينبغي
ان يكون هذا بالاتفاق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع عنده كان داخلا
على الحكم في البيع بالطريق الاولى واليه اشير في الوسيط للغزالي رحمه الله حيث قيل فيه الثابت بشرط
الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تأخير الملك في قول بل يثبت الملك للمشتري والاصح
ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار واذا ثبت ان مذهبه في
المسئلتين مثل مذهبنا فقد صح الفرق ثم لا يلزم **قوله** واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف
في السبب باعدام السبب قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الشافعي
صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان التعليق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة
وهي موجودة واما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب
لما بينا فلا يشترط الملك في الحال لانه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل
حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره وان لم نتيقن في ذلك بان كان
الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود
الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الذ الملك

الذي يتعلق به عند وجود الشرط فصح التعليق باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار
هذا الملك بالطريق الاولى وبطل التكفير بالمال قبل الحنث كالتكفير بالصوم لان اليمين سبب
الوجوب بشرط الحنث والتقرير ان حنثت فعلي كفارة يمين بتلك اليمين يمنع التعليق اليمين عن
صيرورتها سببا للكفارة في الحال ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت الاضافة اليها قبل
ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء لانه لا يتصور قبل اليمين وكذا لا يتصور تعجيل الصوم قبل
الحنث والدليل على ان اليمين ليست بسبب للكفارة في الحال ان ادنى درجات السبب ان يكون مفضيا
الى الحكم واليمين شرعت موجبة للبر مانعة من الحنث الذي هو مفض فيستحيل ان تكون طريقا الى
الكفارة التي بنيت على الحنث الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب
اضيفت الكفارة اليها توسعا لا انها سبب للكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل
الزكوة لان السبب وهو ملك النصاب متحقق في اول الحول الا ان الوجوب لا يتأخر الى صيرورته حوليا
ومتى تم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء وقع بعد تمام السبب فاما ما نحن
فيه فالسببية تثبت مقتصرة على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه وبخلاف التأجيل لان
الاجل لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه لا يمنعه عن اتصاله بمحله بل يؤخر وجوب الاداء الى الحين المعين لا غير
فيجوز الاداء قبل حلوله لتحقق السبب دون نفس الوجوب وبما ذكرنا تبين الفرق بين التعليق
والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر لما كان الامتناع
عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كان الغرض من اليمين بالله تعالى حصول البر وعدم الحنث
لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يؤدي الى خلاف موضوع التعليق
فلا يكون سببا والمقصود من الاضافة في مثل قوله انت طالق غدا او انت حر يوم الجمعة لما كان
ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا للمنع لا تنافي الاضافة انعقاد السبب
بل يحققه فلذلك قلنا اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فعجله يجوز ولو قال ان فعلت كذا
فعلي ان اتصدق بدرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز لتحقق السبب في الفصل الاول.

وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكرنا عدم جواز تمليك المدبر مع ان التدبير تعليق العتق بالموت
ولو كان التعليق مانعا للسببية لانعقاد لجاز تمليكه كما في التعليق بغيره من الشروط لانا نقول
المانع من السببية في سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين مانعة والمنع هو المقصود
واما هذا التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكمه حكم التنجيز لان الحر استحق ما هو كائن
لا محالة الا ان الحكم تاخر لحق المولى فلا يمنع السبب عن الانعقاد واخذ حكم الخلافة لتضمنه معنى الوصية
على ما عرف ولان الاصل هو تاخير السببية الى زمان وجود الشرط كما مر الا انه لا يمكن ههنا لان زمان
وجود الشرط زمان بطلان الاهلية بالكلية فكان جعله سببا في الحال اولى اليه اشير في الهداية قوله
وفرقه اى فرق الشافعي بين المالي والبدني ساقط اى ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام
السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان جاز بالاتفاق
وان تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى
على العبد هو الفعل في جميع الحقوق لحصول الابتلاء به وانما المال ومنافع البدن آلتان يتادى بهما
الواجب فكما ان الاداء في البدني المعلق بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي
بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد هو المال لا الفعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد ويندفع
به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء ويوخذ من التركة
بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل بطريق
التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا مثلا فاما حقوق
الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يباشره العبد بخلاف
هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى باذنه فكان المال آلة للاداء مثل البدن من غير فرق ولهذا لا يؤخذ
الواجب المالي من التركة بلا وصية لفوات المقصود ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتاد وهو الفعل مع
بالنائب كالصلوة لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال النائب
والانابة فعل منه فاكتفي به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس الصيام
للجوارح لا يحصل بالنائب فلم يتاد بفعله

وعلى هذا الاصل جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول
بقوله جل ذكره ومن لم يستطع منكم طولا الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب
نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحل فان قيل
الاحلال ان الحكم المعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط
فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا
بشرط منتظر قلنا حل الوطي ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح في الايات التي
ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا الشرط في هذه الاية واما تحقق ما ادعى من التضاد
فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا
بشرط اخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة
فانت حر كان الثاني صحيحا وان كان مجيء الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس
ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني فان قيل مع هذا لا يجوز ان
يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي
الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا لم يعلم بان الحكم ثبت اذ لم
ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا انما لا يجوز هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه
لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال له انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال
الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب
انه يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو في ملكه فان قيل اى فائدة في تعليق الجواز بهذا الشرط
اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدته كراهة نكاح الامة حال طول الحرة فان نكاح الامة وان جاز عندنا
حال الطول لكن المستحب لمن قدر على تزوج الحرة ان لا يتزوج الامة ويكره له ذلك اذا تزوجها او هو شرط
خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان
خفتم وربائبكم اللاتي في حجوركم وذلك لان الرجل لا يتزوج بالامة في العادات الا عند العجز عن نكاح

الحرة ويستنكف عن ذلك فأخرج الله تعالى هذا الكلام على وفاق العادة كذا في الطريقة للإمام
محي الدين البرغري رحمه الله **قوله** ومنها أي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي رحمه الله إن المطلق
محمول على المقيد أي محكوم بأن المراد منه ما هو المراد من المقيد واعلم أن كل شيء من المحدثات
له ماهية وحقيقة وكل أمر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان
لازما لها أو مفارقا فإن الإنسان من حيث إنه إنسان ليس إلا إنسانا فأما أنه واحد أو لا واحد فهما قيدان
مغايران لكونه إنسانا وإن كنا نعلم أن المفهوم من كونه إنسانا لا يسكت عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة
من حيث إنها هي من غير أن يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد
هو المقيد كذا ذكر في المحصول وهو معنى قول المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالإثبات كرقبة فإنها اسم يدل على البنية المملوكة من غير تعرض لكونها سليمة أو غير
سليمة والمقيد ما دل على مدلول المطلق مع صفة زائدة إما بالإثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
أو بالنفي كقوله عز وجل إنه عمل غير صالح وبما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فإن
العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض لكثرة المبهمة والخاص هو الدال عليها مع التعرض
للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وفرق بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة والعام
وغيرها بأن اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة
ألفاظ الأعداد ولكثرة غير متعينة العام ولوحدة معينة المعرفة ولوحدة غير معينة النكرة والظاهر
أنه لا فرق بين النكرة والمطلق في اصطلاح الأصوليين إذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبهم
يشعر بعدم الفرق بينهما ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه إما أن وردا في غير الحكم من السبب والشرط
مثل قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد كذا أو أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ومثل قوله عليه السلام
لا نكاح إلا بشهود ولا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل أو في حكم واحد في حادثة واحدة إثباتا كما لو قيل
في الظهار أعتقوا رقبة ثم قيل أعتقوا رقبة مسلمة أو نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا [illegible] فأما
في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بأن يكون قبل التماس وإطلاق ... ذلك

في بعض النسخ ومن هذه الجملة صح

أو في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل وإطلاق الإطعام في كفارة الظهار
أو في حكم واحد في حادثتين كإطلاق الرقبة في كفارتي الظهار واليمين وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل
وإليه أشير بقوله وإن كانا في حادثتين فهذه ستة أقسام واتفق الأصوليون على أنه لا حمل في القسم الثالث
والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض أصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع واتفق
أصحابنا وأصحاب الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني وإلى الاحتراز عن هذا
القسم أشار الشيخ رحمه الله بقوله بعد أن يكونا حكمين واختلفوا في القسم الأول والأخير فعند بعض
أصحابنا وجميع أصحاب الشافعي الحمل واجب في القسم الأول من غير حاجة إلى قياس ونحوه وعند عامة
أصحابنا لا حمل فيه واتفق أصحابنا في القسم الأخير على أنه لا حمل فيه وعند أصحاب الشافعي يجب الحمل
لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر إلى قياس ودليل
وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق إلى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات
وقال أهل التحقيق منهم إنه يحمل على المقيد بقياس يجمع بشرائطه وهو الصحيح عندهم استدل
من أوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان التقييد والإطلاق في السبب والشرط أو في الحكم بأن الحادثة إذا
كانت واحدة كان الإطلاق والتقييد في شيء واحد إذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقا
ومقيدا للتنافي فلا بد من أن يجعل أحدهما أصلا ويبنى الآخر عليه والمطلق ساكت عن القيد لا يدل
عليه ولا ينفيه والمقيد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان أولى بأن يجعل أصلا
ويبنى المطلق عليه ولأن المطلق محتمل والمقيد مفسر فيحمل المحتمل عليه ويجعل المقيد بيانا له
على ما هو المختار لأنهما يثبت الحكم بها مقيدا وحاصل هذا الدليل راجع إلى المفهوم ... ولأن
المطلق لو لم يحمل على المقيد لم يكن في المقيد فائدة وإذا حمل الفائدة صفة القيد لأن العمل بالمطلق والمقيد
كان جائزا قبل ورود المقيد بعد وروده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في القيد فائدة
واستدل من أوجب الحمل في حكم واحد في حادثتين من غير حاجة إلى قياس بأن أهل اللغة يتركون
التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين

الله كثيرا والذاكرات اي الحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر شعر نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والراي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وهذا الكلام ساقط لان الاصل في كل كلام
حمله على ظاهره ما لم يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهره من الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة
ودليل بمجرد النظم والتشهي كما لا يجوز عكسه وثبوت المقيد في الحافظات والذاكرات والسعي للعطف
وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس كما اشير اليه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات
لانها جنس واحد فقد بنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة فقالوا ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق
بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما يوجب الوجود عند الوجود على ما بينا فلما كان النفي حكم
النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظير المنصوص عليه بعلة جامعة كما اذا كان النفي منصوصا
عليه وكما يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب هذا الوصف
عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات لانها جنس واحد كما تعدى
حكم تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منها طهارة ولا نقول
هذا تعديه الى ما فيه نص بالابطال لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفي
ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز تعديه حكم الوصف اليه بالقياس
ولهذا لم يجوز حمل المقيد على المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو ساكت بالقياس
وهو ابطال القيد المنطوق فلا يجوز واما لم نشترط طعام كفارة اليمين في كفارة القتل ولا
زيادة صوم كفارة الظهار وطعامها في صوم كفارة اليمين وطعامها بطريق الحمل مع ان الكل جنس واحد
لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت بالاسم العلم وهو اسم الشهرين وثلثة ايام وستين مسكينا وعشرة
مساكين ونحوها وذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم
في المحل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال **قوله** وعندنا لا يحمل المطلق
على المقيد يعني اذا وردا في الحكم بدليل انه ذكر ورودهما في السبب بعد هذا وقوله وان كانا في حادثة
من ... اشار الى انهما ان كانا في حادثتين لا يحمل المطلق على المقيد بالطريق ... بعد ان

يكونا حكمين اي بعد ان يكون المطلق والمقيد وردا في حكمين اي بعد ان يكون الثابت بالمطلق والمقيد
حكمين يشير الى انهما ان كانا في حكم واحد لا يمتنع الحمل وقد عرفت انهما اذا كانا في حكم واحد في
حادثتين لا يجوز الحمل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة واحدة لا في حادثتين فيكون
معنى هذا الكلام لا يحمل المطلق على المقيد في حادثتين اصلا لا في حكمين ولا في حكم واحد ولا يحمل ايضا
في حادثة واحدة اذا كانا في حكمين واما في حكم واحد فيحمل ... وذلك لان الاطلاق امر مقصود كالتقييد
فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر وتسهيله على المخاطب كالتقييد ينبئ عن التضييق والتشديد
فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز عكسه وفي الحادثتين يمكن العمل بكل
واحد منهما اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود له في
مثل ذلك الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارتي القتل واليمين وكذا يجوز ان يكون التشديد
مقصودا له في حكم حادثة والتسهيل مقصودا له في حكم اخر في تلك الحادثة كالصوم والاطعام في كفارة
الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالاخر ولا وجه الى اثبات القيد بالقياس ايضا لاستلزامه ابطال المطلق النص
والقياس المودي الى ابطال النص باطل فاما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع
بينهما لان الاطلاق والتقييد متنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد في حادثة واحدة في حالة واحدة
مقيدا بقيد وغير مقيد به فيجب الحمل ضرورة ولا يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق
على المقيد لا محالة فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام على المقيد
به في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها
على الكتاب اجتمع المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد لا يجوز ان يكون متتابعا وغير
متتابع في حالة واحدة فوجب حمل المطلق على المقيد ضرورة ولو لم يحمل لزم ايضا ان يجب عليه صوم
ايام ثلثة متتابعة بالنص المقيد وثلثة مطلقة عن التتابع بالنص المطلق وهو خلاف الاجماع
والنص يوجب الحمل لا محالة والدليل على ان العمل بالاطلاق واجب قوله تعالى لا تسالوا عن اشياء ان
تبد لكم ... نهى عن السوال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان الرد ...

لا تقصور ... (marginal note)

الى المقيد لنعرف حكم المطلق مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهى عنه فلا يجوز واما
قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فغير مسلم على الاطلاق كما بينا ولئن سلم
فالمقيد لا يوجب النفي عند عدم القيد كالمعلق لا يوجب النفي عند عدم الشرط بل المقيد
اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند العدم لان الاثبات لا يوجب النفي عبارة
ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص
ولا اقتضاء لان الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند
عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتجاج بالمقيد لاثبات القيد في المطلق
باعتبار ان التقييد يوجب العدم عند العدم احتجاجا بلا دليل لان المسكوت عدم
والعدم ليس بدليل واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على
ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة القتل
لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة
في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة كذا في التقويم ثم بين
الشيخ رحمه الله مثالا لحمل المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة بعد
ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التي ظاهر منها في
خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستانف الصوم وقال ابو يوسف
والشافعي رحمهما الله لا يستانف لان التقدم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وقد فات تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما بقي عليه من الصيام
وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استانف وقع الكل بعد المسيس فكان الاتمام اولى
لكونه اقرب الى الامتثال الا انه قد ثبت بمقتضى النص الاخلاء عن المسيس شرط الصوم كما
ثبت بصريحه ان التقدم عليه شرطه لان الاخلاء من ضرورة التقدم اذ لا يتصور التقدم بدونه
والثابت بضرورة النص كالمنصوص فكان الواجب عليه شيئين فعجز عن احدهما وهو التقدم

على المسيس وقدر على الاخر وهو الاخلاء عنه فيجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالاستيناف
ولو لم يستانف لفاته الامران جميعا التقدم والاخلاء ولا اعتبار لتقدم البعض على المسيس
لان المامور به تقديم الكل لا تقديم البعض فان قيل الخلو عن المسيس ثبت ضمنا لاشتراط
القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسئلة فيسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارها
في هذه المسئلة فان الحكم لا يتبدل بمعصية العبد بل الكفارة بعد ما جامعها مشروطة بشرطها الا انه لا
يقدر على اقامته كما لا تقدر المراة بالتتابع ايام الحيض في صوم شهرين متتابعين لا لسقوط
شرط التتابع بل لعجزها عن الاقامة مع قيام الخطاب حتى لزمها اقامة التتابع بسائر الوجوه التي
تقدر عليها ولما كان شرط القبلية قائما بقي ما في ضمنه من الخلو والسقوط كان بالعجز فيسقط ما عجز عنه
دون ما قدر عليه كالمراة في اقامة شرط التتابع كذا في الاسرار وقوله ليلا عامدا ليس بقيد كقوله
نهارا ناسيا لان العمد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فقيل ولو جامعها
بالليل ناسيا او عامدا وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عامدا فسد صومه
وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف
بالاتفاق لان الاخلاء عن المسيس انما ثبت شرطا ضرورة وجوب التقدم وذلك اي التقدم منصوص عليه
في الاعتاق والصيام بقوله جل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان
يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يجز اشتراط التقدم
فيه حملا له على الصيام او الاعتاق لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من تقييد نص احدهما ابطال اطلاق
نص الاخر بل يجري كل واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقدم على المسيس فيه بوجه لم يشترط الاخلاء عنه
فلا يلزم الاستيناف فان قيل قد ذكر في ظاهر المبسوط وغيره ان كفارة الظهار لو كانت بالاطعام
ليس له ان يجامعها قبل التكفير وذلك يدل على اشتراط التقدم فيه ولا وجه له سوى الحمل قلنا
لم ... لك المعنى في الاطعام بل لمعنى اخر وهو احتمال ان يقدر على الاعتاق او الصيام قبل الاطعام
فتنتقل ... اليه فلو وطئها لوقع التكفير بالاعتاق او الصيام بعد التماس وذلك حرام

قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيد في السبب مثل دخول الاطلاق والتقييد في الحكم وهو في السبب ان يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اي بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا مزاحمة اي لا مدافعة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب متعددة شرعا وحسا كالملك والموت يوجب الحكم من النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الحكم في حكمين في حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثتين **فان قيل** ادام يحمل المطلق على المقيد ههنا ادى ذلك الى الغا المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر اذ الكافر كذلك فلم يبق في ذكر المقيد فائدة **قلنا** ليس كذلك فان قبل ورود المقيد يعلم من حيث انه مطلق وبعد وروده يعلم من حيث انه مقيد وفيه فائدة ومن ان يكون النص المقيد دليلا على ان مفهومه اولى بالسببية وان شرعا ثم للشارع حيث جعله سببا بالنص المطلق ثم بالنص المقيد قصدا فاذا امكن العمل والاحتمال الفائدة قائم لا يحمل النصان نصا واحدا بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فائدة القيد عند امكان الجمع ويجعل سببية مفهوم المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمقيد والمطلق جميعا وليس يستبعد في الشرع اثبات بنصين وبنصوص كالصلوة والزكوة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والقيد في الشرط كما في نص شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد انه صحيح انعقاد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد بشهادة عدلين لامكان العمل اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه ينعقد بايهما وجد ولا ينعقد عند عدمهما ويكون فائدة المقيد الاستحباب والفضل حتى كان استحضار العدلين للنكاح اولى من استحضار فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس بطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى استشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا اذا تبايعتم على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم بل لوجوب التوقف في خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وكذا اشتراط السوم في نصب الزكوات ليس بطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل بالنص النافي للزكوة عن غير السائمة وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدي المتعة والقران الى الحرم لم يثبت بحمل النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي على المقيد به وهو قوله عز وجل فجزاء مثل ما قتل من النعم هديا بالغ الكعبة بل بعبارة قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وباشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان والمكان المنقل اليه هاهنا ليس سوى الحرم **قوله** وهو نظير ما سبق ادرج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سوال يرد على مسئلة التعليق بالشرط ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يحمل ثابتا قبل وجود الشرط لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان **فقال** وهو اي الحمل المطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان تعليق الحكم بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الحكم ثابتا قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم يمتنع ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لكن لا يتنافيان ثبوتة بمعنى ان يثبت بالبيع والهبة وغيرهما على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده يجوز ان يكون معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا عن الشرط اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب اخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق المعلق وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق فبعد التعليق لم يتبدل العدم لما سبق انه لا يوثر في المنع فبقي محتملا للوجود بالطريقين كما كان فاذا ثبت هذا في الارسال والتعليق يثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ... بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل وان امتنع ثبوته بهما فلذلك وجب الجمع ولم يحمل

قوله ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم الى اخره اللفظ العام اذا ورد بنا
على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سوال سائل على التفصيل
الذي يذكره او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعا الى ذكره ومعنى
الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب
الحادثة بنص اخر او بدلالة او بقياس وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار
المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث
الى ان السبب ان كان سوال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص احتج من قال بالتخصيص
مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة
فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد
اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص
غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون
مطابقا للسوال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء
كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سوال سائل بان
الشارع اذا ابتدا ببيان الحكم في حادثة قبل ان يسال عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع
منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورد ليكون جوابا عن السوال
وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لا ان التمسك
به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراوه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب
لا يصلح لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي بينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجراء على
العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل
يويد ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضي الله عنهم على اجراء النصوص الواردة مقيدة باسباب
على عمومها فان اية الظهار نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت واية اللعان نزلت في هلال بن امية

ما نعا

حين قذف امراته بشريك بن سحماء او في عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها
واية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة
ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسبب الورود اما قولهم السبب
مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول
هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال قلنا ان
اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسوال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان
المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه واما شرعا فلانه تعالى لما سال موسى عليه السلام
عما في يمينه بقوله عز اسمه وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكا عليها
واهش بها على غنمي ولي فيها مارب اخرى والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضؤ بماء البحر قال هو الطهور
ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم باشتراطها الكشف عن السوال وبيان حكمه فلا نسلم عدم
المطابقة لانه طابق وزاد والاولى ان يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما
لانا نقول ان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز
تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له
ولغيره او بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسال عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه
وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل
والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد
ثم الشيخ رحمه الله لما بين ان العام يختص بالسبب عند البعض ولم يبين ان المراد به سبب الورود
ام سبب الوجوب وان المراد لو كان سبب الورود فاريد به السبب الخاص او العام ولابد من تفصيل
ذلك ليتبين محل النزاع شرع في بيان ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان سبب ورود او سبب
وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا وبين ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما
يختص بما لا يستقل به وهذا هو القسم الاول منها اي لا يستبد بافهام المعنى

ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل بنفسه اى لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام
من جملته فلا يمكن فصله للعمل به كقوله نعم وبلى فان كل واحد منهما غير مستقل بنفسه ومن
حروف التصديق فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفى او مثبت
استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او اقام زيد او لم يقم زيد او الم يقم زيد فقلت نعم كان
تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفى استفهاما كان او خبرا
فاذا قيل لم يقم او الم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لاخر اليس لى عليك
الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفى كان معناه لك على الف درهم
ولهذا قالوا لو قيل فى جواب قوله تعالى الست بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا ويصير معناه حينئذ
لست ربنا وهو كفر ولو قال اليس كان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغى
ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل فى النفى هذا بحسب اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم
وبلى فى حسن هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضى المال فى المسائل الوجهين
تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير فى المبسوط وهكذا فى شرح المقدمة لابن الحاجب **قوله** او خرج
مخرج الجزاء وهو القسم الثانى منها فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سببا وجوبه متعلق
به لان الحكم يتعلق بعلته ضرورة تعذر الاثر بلا مؤثر كقول الراوى سها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو
سبب وجوبه كالزنا لوجوب الجلد فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسرقة للقطع فى قوله عز وجل
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولولا تعلقه به لم يتعلق ذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة وكان
معناه فسجد للسهو حكما له وهكذا قوله زنى ماعز فرجم **قوله** او مخرج الجواب وهو القسم الثالث
من الاقسام الاربعة فان الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب تقيد
بما سبق وصار ما ذكر فى السؤال كالمعاد فى الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا
نواه يصدق ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء ان قال له اخر تغد معى فقال والله لا اتغدى او قال

ولو قال نعم يعنى انه لا يكون اقرارا لانه فى الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك على الف درهم صح

خرج صح

ان تغديت فعبدى حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى فى ذلك اليوم فى منزله او تغدى معه
فى يوم اخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب ورد عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء
فيتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذى دعوتنى اليه فكذا وهذا كالنزل بالدراهم ينصرف
الى نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا قيل له انك تغتسل الليلة فى هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت
فعبدى حر فانه يختص بالاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول من غير زيادة
قوله فان زاد على قدر الجواب وهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة بان قال والله لا اتغدى اليوم
او قال ان تغديت اليوم فعبدى حر او قال فى مسئلة الاغتسال ان اغتسلت الليلة او فى هذه الدار
فكذا وهو من صور الخلاف فعندنا يصير مبتدأ فلا يتقيد بالغداء المدعو وبالاغتسال المذكور كما اذا لم يزد وعند الشافعى
يصير مبتدأ ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم فى منزله او فى موضع اخر او اغتسل من غير الجنابة
يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان على
عكسه فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا فى افادة
العموم والحال دلالة فى اختصاصه بالسبب ولا عبرة للدلالة مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه
ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على الجواب باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل فان عنى
به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد كما
مر ولا يصدقه القاضى لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر فى بعض الشروح ان العموم فى الاقسام
الاربعة ثابت لان قوله نعم او بلى عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام وعند ذكر السبب
يتعلق به وكذلك قوله فسجد يحتمل ان يكون للتلاوة او لقضاء المتروكة او لشرع زيادة فى الصلوة او للسهو
فلما نقل السبب معه تخصص به وعموم القسم الاخير ظاهر لان المصدر الذى هو علة الكلام نكرة واقعة
فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فتعم ولكنه لا يخلو عن تمحل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق
لعامة الكتب **فان قيل** ما الفرق لابى يوسف بين مسئلتى الغداء والاغتسال وبين قوله
كل امرأة [illegible] طالق فى جواب ما لو قالت له انك تزوجت على حيث يتخصص هذا العام عنده

بهذا السبب حتى لم تطلق هذه المرأة عندنا مع ان فيه زيادة على قدر الجواب **قلنا** ليس هذا
من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالغرض وهو قسم آخر نص عليه
في مختصر التقويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بلا خلاف والكلام
فيما وراءه وههنا السبب خارج عنه فكان قسما آخر ثم النظر في الكلام الى مقصود المتكلم ويجوز ان
يكون مقصوده هناك بيان حكم السبب وغيره بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به
وههنا غرضه ارضاؤها وذلك يحصل بتطليق غيرها لا بتطليقها فلا يثبت العموم بل يتخصص بغرضه
ولم يدخل هي في الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمدا رحمهما الله يقولان لما احتمل ان يكون غرضه ارضاءها
احتمل ان يكون اغاظتها وزجرها لجراءتها عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك العمل باللفظ بهذا المحتمل
قوله ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر من السلف ان القران في النظم
اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران بينهما في الحكم وصورته ان حرف الواو متى دخل
بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم حتى
قالوا ان قران الجملتين في قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبي
كسقوط الصلوة تحقيقا للمساواة في الحكم واحتجوا ان المعطوف اذا كان ناقصا شارك الجملة المعطوف
عليها في الخبر والحكم جميعا فتمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة ولهذا سمي واو العطف
وموجب العطف الاشتراك لانه يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى الخبر فانه يشارك
الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا
اي قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعلق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد
من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام صاحب الشرع وتمسك العامة بان عطف الجملة على
الجملة في اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه وينفرد بحكمه لا يشاركه
فيه كلام آخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف

خلافا للعامة صح

الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة فانها لما افتقرت الى الخبر اوجب
عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف التامة على
مثلها فلم تثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة
فاسد لان الشركة انما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة اي في عطفها على الكاملة لافتقارها
الى ما تتم به وهو الخبر فاذا تم اي الكلام المعطوف بنفسه لم تجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة
لانها تفتقر اليه يعني بعد ما تم الكلام بنفسه قد تثبت الشركة اذا تحقق الافتقار وثبت ان موجب
الشركة هو الافتقار دون نفس العطف وهذا اي ولان الشركة تثبت للافتقار قلنا في الجملة
المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر وان كان تاما ايقاعا لكنه ناقص
تعلقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة
فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض فتم عطفه على المعلق بالشرط فثبتت الشركة للافتقار يؤيد
ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه
لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فتثبت الشركة بالعطف
وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني وهو
نظير ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا
لان غرضه تعليق الطلاق الثلث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة
الخبر كما في قوله وعبدي حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت
فلانا او ان شاء الله حيث ينصرف الاستثناء الى اليمينين عند محمد رحمه الله كذا في الايضاح مع ان كل واحد
من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعلقا غير مفتقر الى الاول لانا نقول التعليق نوعان تعليق
ابطال وهو التعليق بشرط لا يوقف عليه كالتعليق بمشيئة الله تعالى ونحوها وتعليق تحصيل وهو
التعليق بشرط يوقف عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض الحالف ههنا الابطال [illegible]
لا [illegible] بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق كقوله وعبدي حر في حق اصل التعليق [illegible]

الجملة صح

باعادة

لا استثنا الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان لا استثنا مشيه فلان بان قال ان شا فلان ينصرف الى اليمينين ايضا
لانه بمعنى التفويض حتى اقتصر على المجلس والاول بالقصر في معنى التفويض فلذلك ينصرف اليهما وذكر
في بعض النسخ ان العطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف مفتقرا الى المعطوف عليه في
جميع ما ذكر فيه او في بعضه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة فيما يفتقر اليه ويوجد ايضا من جهة المتكلم
ما يدل على ارادة الشركة فاذا فقد شي من هذه الجملة لم تثبت الشركة ولذلك قلنا بانتفا الشركة في قوله
هذه طالق ثلثا وهذه طالق ثنتين لعدم الافتقار وفي قوله هذه طالق وهذه مشيرا الى عبد لعدم
الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة بان المتكلم لو كان مريدا للشركة لما
جا بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لما ذكر لا
في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدد بخلاف قوله انت طالق ان دخلت الدار وعبدي حر
على ما بينا **فان قيل** تدونت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال
قائل زيد منطلق وفي درجات الحمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول وفي عين الذباب جحوظ وكان
جالينوس ماهرا في الطب وختم في البراذع سنه والقرد شبيه بالادمي يسجل عليه بكمال السخافة
او بعد مسخرة من المساخر وذلك ان العرف في النظم يوجب القران في الحكم ليحصل التناسب **قلنا**
نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل والمحتمل لا يثبت الحكم
وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام وعليه بني كثير من مسايل علم المعاني ولكنه لا يصلح
مثبتا للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال والله اعلم **فصل في الامر** قيل في حد الامر هو
اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو واحترز بقوله بطريق العلو عن صدوره عمن هو مثل
المامور او دونه فانه التماس او دعا وليس بامر ويلزم على طرده ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلى
نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة لا يسمى امرا وعلى انعكاسه انها لو صدرت من الادنى نحو الاعلى
بطريق الاستعلا يسمى امرا ولهذا ينسب قائله الى الحمق وسو الادب وقيل هو طلب الفعل على سبيل
الاستعلا عن الالتماس والدعا وبقوله بصيغة افعل عن الطلب بقوله اوجبت عليك ان تفعل كذا

او واجب عليك تفعل كذا فانه ليس بامر بل هو اخبار عن الايجاب او الوجوب ومختار بعض
المتاخرين ان الامر اقتضا فعل غير كف على جهة الاستعلا واريد بالاقتضا ما يقوم بالنفس من
الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضا والصيغة سميت مجازا لدلالتها عليه واحترز بقوله
فعل غير كف عن النهي وبقوله على جهة الاستعلا عن الالتماس والدعا وذكر في القواطع ان حقيقة
الكلام معنى قايم في نفس المتكلم والامر والنهي كلام فيكون قوله افعل او لا تفعل عبارة عن الامر
والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرفه الفقها وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في
الامر ولا تفعل حقيقة في النهي **قوله** وهو اي الامر وهو قوله افعل من قبيل الوجه الاول
اي الخاص من القسم الاول اي قسم الصيغة واللغة مما ذكرنا اي من الاقسام العشرين ومن الاول
للتبعيض والثانية والثالثة للبيان ويحتمل ان تكونا للتبعيض ايضا وقوله فان صيغة الامر
الى اخره اقامة الدليل على ان الامر من قبيل الخاص **ولا يقال** هذا الاستدلال غير صحيح
لانه جعل نفس المدعا دليلا عليه اذ معنى قوله هو من قبيل الوجه الاول انه خاص فصار كانه قال
هو خاص لانه خاص وفساده ظاهر **لانا نقول** انه اقامة الدليل على الخاص هذا الفرد نوعه
فيكون صحيحا وذلك لان الخاص نوع وحقيقته معلومة للسامع ولكن لا علم له بان الامر من هذا
النوع فالحقه الشيخ بهذا النوع ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنى خاص
فكان من هذا النوع فيكون استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي
صفته كيت وكيت ثم يقال لفرد معين هو داخل في هذا النوع لانه انسان كساير افراده
واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل
اسد وليث وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون
الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فالشيخ رحمه الله بقوله لفظ خاص اشار الى ان
لفظ افعل من القسم الاخير واشار ايضا بقوله لفظ خاص الى رد قول من زعم من الواقفية
انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وبقوله وضع لمعنى خاص

الى وقوله من قال من اصحاب مالك والشافعى ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب ليس
الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل
امرا كما سميت الصيغة به حتى قالوا افعال النبى عليه السلام موجبة كاوامره والحاصل انهم وافقونا
على ان الامر موجب وان الايجاب لا يستفاد الا من الامر وان الصيغة المخصوصة تسمى امرا
على الحقيقة ويحصل به الايجاب لكنهم خالفونا فى الفعل فقالوا انه يسمى امرا حقيقة فيحصل
به الايجاب فيكون لفظ الامر مشتركا بينهما وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة فلا يستفاد
منه الايجاب فيكون لفظ الامر مختصا بالصيغة وصورة المسئلة انه اذا نقل الينا من افعاله
التى ليست بسهو مثل الزلات ولا طبع مثل الاكل والشرب ولا هى من خصائصه مثل وجوب
الضحى والسواك والتهجد وتزوج الزيادة على الاربع ولا بيان لمجمل مثل قطعه يد السارق
من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله عز اسمه
فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يجب علينا اتباعه فى ذلك وهل يسعنا ان نقول امر النبى
عليه السلام بكذا فعند مالك فى احدى الروايتين عنه وابى العباس بن سريج وابى سعيد الاصطخرى
وابى على بن ابى هريرة وابى على بن خيران من اصحاب الشافعى يجب علينا الاتباع فيه
ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق
الامر عليه بطريق الحقيقة تمسك الفريق الاول فى ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امرا فى قوله عز ذكره
وما امر فرعون برشيد اى فعله وطريقته لان الفعل هو الذى يوصف بالرشد لا القول
وقوله جل جلاله وامرهم شورى بينهم اى فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم فى الامر اى فيما تقدمون عليه
من الفعل وقوله عز اسمه اتعجبين من امر الله اى صنعه والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة
وما هو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة وبان النبى
صلى الله عليه وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وما[illegible] واكان ذلك
[illegible] صلى وبانه ايضا فى حجة الوداع خذوا عنى مناسككم فان امره مفوض [illegible] متابعة [illegible]

ثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول ان قوله موجب واحتج الجمهور فى نفى الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين
القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الآخر لان تبادر المشترك للمعانى على
السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة فى القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة فى غيره دفعا
للاشتراك يوضحه انه لا يصح نفى الامر عن القول المخصوص ويصح نفيه عن الفعل حتى صح
ان يقال لم يامر فلان اليوم بشئ مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك اذا تكلم بعبارة الامر وصحة النفى
من علامات المجاز كما ان عدم صحته من امارات الحقيقة وبه خرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر
يطلق على الفعل بطريق المجاز اطلاقا لاسم السبب على المسبب اذ الامر سبب وجود الفعل وما ذكروا
من السنة معارض بانكاره عليه السلام على اصحابه حين وافقوه فى صوم الوصال بقوله وايكم مثلى
يطعمنى ربى ويسقينى وفى خلع النعال فى الصلوة بقوله ما لكم خلعتم نعالكم الحديث ولو كان
فعله موجبا كالامر لم يكن لانكاره عليه السلام معنى كما لو كان امرهم بذلك فامتثلوا به قال الغزالى
رحمه الله انهم لم يتبعوه فى جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم فى
البعض دليلا والمتابعة انما وجبت فيما ذكروا بلفظ الامر وكذلك الفعل المعين المامور به لا فى
جميع افعاله اذ الامر لم يتناول الجميع ولو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا
بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شئ اخر يوجب الامتثال
قوله وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل يحتمل ان يكون الاستثناء متصلا وان يكون
منقطعا ويحتمل ان يكون المراد من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب ففى تقدير
الاتصال تقدير الكلام موجب الامر الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه
ليس بملزم فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب ولعدم الالزام ان كان المقترن
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه داخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاقه يتناول
المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع تقديره موجب الامر المجرد عن القرائن الالزام عند البعض

دون البعض في الامر المقترن بدليل الاتفاق فانه للالزام بالاتفاق ولعدم الالزام بالاتفاق فلا يكون
المستثنى داخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون بمعنى لكن ومثال الامر المقترن بدليل الوجوب
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا وقوله
جل ذكره والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وما ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض
وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة والزكوة دلت على انها للوجوب ومثال الامر المقترن
بدليل عدم الوجوب الامر بالانتشار بعد اداء الجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجامع
بعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس دلت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطياد بعد
التحلل بالتبيينه واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا
ولا ينقص ثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما امسكن
عليكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام امنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله
وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا
وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى
كن فيكون وللاحتقار كقوله تعالى اخبارا القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا
قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت ويقرب منه
الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا وان كانوا حجلوه قسرا اخر وللتعجيز كقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله
وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل
الطويل الا انجلي وللتاديب كقوله عليه السلام لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يليك وهو قريب
من الندب اذ الادب مندوب اليه وللدعا كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف [illegible] انه
ليس حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا [illegible] يستفاد

من مجرد الصيغة وانما نفهم ذلك من القراين انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب
والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك
اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن سريج وبعض الشيعة
وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون
حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين القولين يكون في
التهديد مجازا وقيل هي مشتركة في الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى
بان يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري
والقاضي الباقلاني والغزالي ومتابعهم لا يدرى انها حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما
معا بالاشتراك بل نقول هو اجمعا لا حكم له اصلا بدون القرينة بل التوقف مع اعتقاد ان ما اراد
صاحب الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند
البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وعامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين قالوا انها
حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب
الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابي الحسين والجبائي في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب
مجاز فيما عداه وذهبت جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في
الندب مجاز فيما سواه وذهبت طائفة الى انها حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب
مالك رحمه الله احتج الفريق الاول من الواقفية بان صيغة الامر استعملت في معان مختلفة
من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت الاشتراك الذي هو
من اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل اذ لو رجح احد المعاني على سائرها لاستحالة
ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وهذا هو التمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظي
الا انهم قالوا اجمل الامر المطلق على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لا ما ندرك التفرقة في
اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا

اسماء القرآن كلها سواء في فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا انها ليست بالفاظ
مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني
للمستقبل وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن تدل عليه فعرفنا ان قوله افعل
يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله اصنع كذا ان
شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فنفى الاشتراك بين الندب والوجوب ومن قال
بالاشتراك المعنوي تمسك بان جعل افعل حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب
المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز والقائلون بالاباحة احتجوا
بان الامر لطلب وجود المامور به ولا وجود له الا بالاتيان فدل ضرورة على انفتاح طريق الاتيان
عليه وادناه الاباحة والنادبون قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر لطلب الفعل
ولا بد فيه من ان يكون جانب الفعل راجحا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان
كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما
للتيقن به ولا نثبت الزيادة لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة زائدة بعد من غير
ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك بحصول الثواب به
وتمسك الجمهور القائلون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب فقوله
تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله تعالى اسجدوا لآدم فانه ورد
في معرض الذم على المخالفة لانه معرض الاستفهام وهو دليل الوجوب ولما ذمه الله تعالى
على الترك كان لابليس ان يقول انك ما الزمتني السجود وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون ذم على مخالفة الامر وهو دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليحذر الذين يخالفون عن
امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا
ومخالفة امره هي ترك ما امر به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته الاتيان بما امر فيكون مخالفته
ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كانت مخالفة امره وهي

ترك المامور به مطلقا حراما يكون الاتيان بالمامور به واجبا ضرورة واذا كان الاتيان بما امره الرسول
واجبا كان الاتيان بما امره الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت المخالفة ترك
المامور به لكانت مخالفة امر الشارع في ترك النوافل المامور بها لانا نقول الامر بالنوافل
متضمن جواز الترك لانه عرف بالقرائن ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا
فلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق الخالي عن القرينة لانه لا ينبئ عن جواز الترك بل يدل على الاتيان
بالمامور به لا محالة فيتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم تزل كانوا يرجعون
في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على
الوجوب كما استدل ابو بكر رضي الله عنه على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة
والصحابة بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب فليصلها اذا ذكرها فليغسله سبعا
اولهن ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا لعارض وشاع
وذاع ذلك فيما بينهم من غير نكير احد فكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينه
واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم
بلزومه واستحقاقه العتاب وكونه عاصيا ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك ولا يلزم عليه
انه لا يذم لغة لو كان المامور به معصية لانا لا نسلم انه لا يذم لغة وانما لا يذم شرعا وهو غير مفيد
سلمنا انه لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل كلامهم على ظاهره وما
ذكر النادبون انه يحمل على ادنى الطلب فاسد لان الموضوع للشيء يحمل على الكامل منه لانه ثابت
من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه
رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب والله اعلم **قوله** والامر قبل الحظر وبعده سواء
ذهب جمهور الاصوليين الى ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء ثم من قال بان موجبه
الوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل
الحظر فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهبت طائفة من اصحاب الشافعي الى

موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي رحمه الله في احكام القران
كذا ذكره صاحب القواطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل اذا كان مباحا في اصله ثم ورد
حظر معلق بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة
عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم
بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله
وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف
فيه احتج من قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى
واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن وقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعدما قال لا تدخل
الدار فانه يفهم منه الاباحة دون الوجوب وهذا لان الحظر قرينة دالة على ان المقصود دفع الحظر لا الايجاب
كما ان عجز المامور عن الاتيان بالمامور به في امر التعجيز قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا دعوى
الفعل فصار كان الامر قال قد كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه واحتجت
العامة بان المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والحاظر من
الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال منه الى الايجاب
والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم
فاقتلوا المشركين وقوله عز ذكره ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم
بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في حق من حرم القتل
بالاسلام او الذمة بان تكرر اسباب موجبة للقتل من الحراب والردة وقطع الطريق وكالامر بالحدود
بسبب الجنايات بعدما كان الايذاء محظورا وكقول الرجل لعبده اسقني بعدما قال له لا تسقني فهذه
الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف
الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد بعده

عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر
المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم لفهمت منها الاباحة ايضا ومن ابى الاصطياد والانتشار شرعت حقوقا
للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض وبهذا لم يحمل الامر
بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا
علينا بعدما شرع حقا لنا **قوله** ولا يوجب اي الامر في التكرار ولا يحتمله اي الامر التكرار
اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادته التكرار ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه
عنه يعود اليه فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنع منه
ويحكى هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرايني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر
البغدادي من اهل الحديث وغيرهم وقال بعض اصحاب الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله
ويروى هذا عن الشافعي رحمه الله والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة
والمحتمل لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن
المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او المقيد بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ومن مال اليه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله والمذهب
الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف
لان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية
وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي احتج الفريق الاول بان لفظ الامر مختصر من طلب الفعل
بمصدره وذلك لان قوله اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من
قوله فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء محرق
وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب وقد غلي واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون
قوله اضرب وافعل الضرب سواء ثم المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده
لوجود حرف الاستغراق فيوجب القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واعتبروا الامر بالنهي

فان النهي طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل انه يوجب التكرار والدوام حتى لو فعل مرة
ثم لم يفعل يكون تاركا للامر وبانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثنا
منه لان النسخ يودي الى البدا اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والاستثناء
يودي الى استثنا الكل من الكل وكلاهما فاسد واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر مختصر
من طلب الفعل بالمصدر فيراد الثابت مصدر نكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام
ولهذا جعل اهل النحو الجمل نكرات لان دلالتها على مجرد حصول مدلولاتها لا على التعريف والنكرة
في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى
قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ
العموم لما صح وصف الثبور بها وبما ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع
النفي فتعم ضرورة واما هاهنا فهي في موضع الاثبات فتخص الا اذا قام دليل على خلافه واما صحة النسخ
والاستثنا فلان وروده مما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كان الاستثنا في قولك ما رايت اليوم
الا زيدا دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سال النبي
عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج فحجوا اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال عليه السلام
لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم فسواله وهو من فصحا العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت
دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة
مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا واذا قمتم ونحوها
من موا... فانها تتكرر بتكرر الشروط والاوصاف لتعلقها بها ولان الشرط كالعلة فانه اذا وجد
الشرط وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفا المشروط بانتفا الشرط
عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي بانتفا العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المعلق بالعلة
يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفريق الاول لكن الثاني ان صيغة الامر
اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سوا قدر معرفا كان

او منكرا كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد
ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب وعدمه متنافيان فكما لا يحتمل العدد معنى الفرد
مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا ثم انه لا
دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالضرب لا يدل على جنس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل
ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى واحد الا ان المصدر لما كان اسم جنس وانه يقع
على ادنى المستقر بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقدح كونه
ذا اجزاء في الخارج في تفرده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه فلما كان
فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل
اللفظ البتة فلا تعمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وتبين بما ذكرنا ان
الاسد ... قوله لكن لفظ الفعل متعلق بمحذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت
لمعناها من طلب الفعل فيوهم هذا انه يوجب التكرار او يحتمله كما ذهب اليه قوم لكن لفظ الفعل كذا
قوله ولهذا اي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامراته طلقي نفسك
انه يقع على الواحدة ان لم ينو شيا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان الطلاق كل جنس
الطلاق لكان طلقا من حيث الجنس ولهذا يصح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات
الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصلح محتمل اللفظ فان طلقت نفسها ثلثا وقعن جميعا وان طلقت
نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة في المجلس وعند الفريق الاول يقع على الثلاث فتملك
ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج
شيا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين فينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب
التكرار عندهم قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الفريق الثاني يقع على الواحدة ان لم ينو
الزوج شيا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى **قوله** ولا تعمل فيه النية
يعني لا تصح ولا تؤثر في تغيير موجب الكلام لانه اي ما نوى فيه العدد والكلام لا يحتمله بوجه فتلغو نيته

كما اذا قال انت طالق ونوى به الطلاق الا ان يكون المراة امة بان تزوج امة الغير ولست
تحته حرة حيث يصح نية الثنتين لا باعتبار انه عدد لكن باعتبار ان ذلك الثنتين
جنس طلاقها اى كل جنس طلاق الامة اذ لا مزيد للطلاق في حقها على الثنتين فصار الثنتان
في حقها من طريق الجنس واحدا كالثلاث في حق الحرة فيصلح محتمل اللفظ ايضا ولا نص تحكم
بصحة النسخ وبالاستثناء لانا لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان
المراد به التكرار لانه يؤدي الى البداء وصحة الاستثناء لا تدل على احتمال التكرار والعدد
ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الخروج على وجه الزيادة
ما ليس بمحتمله لغة كالملحق بالشرط فكانه قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا
يوم السبت وصم الاسبوع الا يوم السبت وما ذهب اليه الفريق الثالث غير صحيح ايضا
لانه لا اثر للشرط ولا للوصف في التكرار اذ لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما
اذا كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا اختصاص الضرب الذي يقتضيه بحالة القيام
وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار ولعبده اشتر اللحم اذا دخلت السوق
وقول القاضي للجلاد اجلده فلانا الزاني اذا حضر عندك فانه لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول
والحضور بالاجماع فكذا اوامر الشرع وكان قول الشارع فمن شهد منكم الشهر فليصمه واذا
زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجته ان شهدت الشهر فطلقي نفسها ومن زالت عليه
الشمس فليطلق نفسها واما تكرار اوامر الشرع فليس من موجب اللغة بل بدليل شرعي في كل
شرط فقد قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب
بتكرر الاستطاعة فان قالوا ذلك على الدليل قلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف وقد كان
جنبا فليس عليه ان يطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا كلما اتبع فيه موجب الدليل
كذا ذكر الغزالي رحمه الله واعتبار الشرط بالعلة ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك
عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب وانما يوجد الشرط بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا

فاما سؤال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لغة ولكن لانه راى سائر العبادات متعلقة
باسباب متكررة كتعلق الصلوات بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية وقد
راى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذي هو غير متكرر
فاشتبه عليه فسال لرفع هذا الاشتباه لا لاحتمال الامر التكرار لغة ومعنى قوله عليه السلام لو قلت
نعم لوجبت لو قلت نعم يجب في كل عام لوجبت فرضية الحج في كل عام وحينئذ الوجوب بيانا لانه
عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع كذا ذكر فخر الاسلام في مختصر التقويم قوله ثم الامر
المطلق عن الوقت الى اخره اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به
بوقت محدود على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات
وقضاء رمضان والنذور المطلقة انه على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب
الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في الصحيح من مذهب اصحابنا
وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي
وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور لا محالة ومعنى
قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي
انه يجوز تاخيره عنه لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس مذهبا لاحد والفور
في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا
لبث فقيل جاء فلان من فوره اى من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل
في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض عنه بالاتفاق فتاخيره عنه يقتضي
لوجوبه الواجب فلا يسع تركه ولا شك ان تاخيره ترك الفعل في وقت وجوبه فلا يجوز التاخير ونقض
الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل ولان الوقت الثاني ثبت نقصا لانه ثبت ضرورة امكان الاداء ولزوم
اول الاوقات بالاجماع فلا يسع عنه من اداء الامر الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولان
الاخر تفويت لانه لا يدري انه يقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت الامكان

من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن فيكون تأخيره عن اول الاوقات لامكان تفويتا ولهذا
يستحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء او بان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل
واحد منهما وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الامر في الحال فكذا الثاني ويعتبر الامر بالنهي فان الانتهاء بالنهي
يثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالامر وتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت
الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا تفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة
للاشياء وهذا لان في صيغة افعل لا تعرض للوقت بوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل للزمان قريب
او بعيد ومتقدم او متأخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به
ايضا لان التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان ثم يؤيد ما قلنا ايضا
ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجان لان الزمان من ضرورات حصول
الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول
واحد فاستوت الازمنة كلها وصار كانه قيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده
بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وبمحل دون محل
وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان ثم ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا حكمه
وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز
له التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر مقتضيا لطلب الفعل في مدة عمره
بشرط ان لا يخلي زمان العمر منه فيثبت الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف
على هذا الوجه جائز عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة
في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات
المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي
وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالمأمور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من
جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به واما ما ذكروا ان في التاخير تفويت الوجوب بترك حكم

لانه لا تعرض للوقت في صيغة افعل بوجه

الواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت عنه لو اخلاه عصى
وانه فلا يلزم من التاخير تفويت الوجوب وليس في مجرد التاخير تفويت لانه يمكن من الاداء في
جزء يدركه بعد الجزء الاول حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام
عليه فيجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت المأمور به والظن عن امارة
دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه واعتقاد الوجوب يستغرق
جميع العمر وضرورته تعجيل وجوبه وكذا الانتهاء في النهي فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع
العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم
فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يتحقق من الوجوب وجب الاعتقاد على حسب
ما يفعله من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم • ثم الشيخ رحمه الله ذكر الكفارات كلها
والنذور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة لعدم
تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا بفوات العمر وذكر فخر الاسلام رحمه الله صوم الكفارات
وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقتة لانها مقدرة بوقت محدود كتقدر صوم
الكفارات بالشهرين وبثلثة ايام وتقدر الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضاء بما فات من
الصوم وكلا الوجهين حسن **قوله** والمقيد بالوقت انواع اي ما يتعلق اداؤه بوقت
محدود بحيث يفوت لو فات ذلك الوقت فالانواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون
موسعا او مضيقا او لا يعرف توسعه وتضييقه فيكون منحصرا في الاقسام المذكورة نوع
جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء **فان قيل** قد يستفاد الشرطية من الظرفية
لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف فما فائدة قوله شرطا للاداء **قلنا** المراد
من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا
غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك
الدراهم التي حصلت في يده واذا كان كذلك لا يستفاد من ظرفيته للمؤدى شرطيته للاداء اذ لا يلزم

من كون الشيء شرطا لشيء ان يكون شرطا لغيره على انا لا نسلم انه يلزم من كون الشيء المعين
ظرفا لشيء ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له لانه يوجد بدون هذا الظرف
ثم الغرض من ايراد هذه الجمل الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوة
والصوم فامتاز وقت الصلوة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد منهما
شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة **قوله** سابق على انه
اي وقت الصلوة يفضل عن ادائها يعني اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض يفضل الوقت
عن الاداء ولو طال ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اي جزء شاء من
اجزاء الوقت ولو كان معيارا فتبين انه ظرف لا معيار وتفسير الظرف هاهنا ان يكون الفعل
واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المأمور به واقعا فيه ومقدرا به
فيزداد وينتقص بطول الوقت وقصره كالكيل في المكيلات ووقت الصلوة من القسم
الاول دون الثاني ولان الاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان به في الوقت
وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم ان التفاوت انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما
اداء والاخر قضاء فكان الوقت شرطا للاداء ولان الاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء
في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص وان وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت
علامة كون الوقت سببا له كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع
صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطء وثبوت
الشفعة وغيرهما على ما عرف في فروع الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة
الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما في صوم يوم النحر كيف والوقت
ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل
هو اختلاف الحكم باختلاف السبب فيجرى عليه ما لم يقم دليل يصرفه عنه ولان المراد من اختلاف
الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه ووجوب الاداء

اي المؤدى به

68

٦٨

وان كان بالخطاب لكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف
ايضا باختلاف الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله ويفسد التعجيل
قبله اي تعجيل الاداء قبل الوقت دليل اخر على سببية الوقت ولا يقال لا يصلح
هذا دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة
قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين وقد وجد هاهنا
ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف
باختلاف صفة الشرط فتعين ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية
فان قيل لا بد من مناسبة بين الاسباب ومسبباتها كالمناسبة بين العقوبات والجنايات
ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف تصلح سببا لها **قلنا** الاوقات ليست
باسباب على الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا لوجوب
الشكر عقلا وشرعا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم
اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر رحمه الله
قوله والاصل في هذا النوع وهو وقت الصلوة انه الضمير للشأن لما جعل الوقت
ظرفا للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا يعني لا يمكن جعل جميع الوقت
سببا مع رعاية هذين المعنيين لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا يوجب فوات احد المعنيين
فانه لو روعي معنى السببية يلزم منه تأخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار بالشيء قبل تمامه فلا يتحقق
الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبله وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص
عليها بقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعي معنى الظرفية واديت
الصلوة في الوقت يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان
يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية وليس بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل
البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يخفى ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق

مغاير للكل والبعض لا يقال لانا نقول لا يمكن ذلك لانه يدخل الكل والبعض في الاطلاق فيلزم
حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز ثم انه لا بد
من تعيين البعض لانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط
اعتبار الكل وجب اعتبار البعض جعل الجزء الذي لا يتجزأ من الوقت سببا لما سنذكره
والجزء السابق اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل به الاداء تقررت السببية عليه لحصول المقصود
اذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي الابتلاء
والا اي ان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الجزء الذي يليه اي يلي الجزء الاول فتتقرر عليه
ان اتصل الاداء به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الاداء يعني لما وجب نقل السببية
من الكل الى ما دونه للضرورة التي ذكرناها وليس بعد الكل جزء مقدر اي معلوم مقدار يمكن ترجيحه
على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح
وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزأ اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد
عليه فتعين للسببية ولهذا لو ادى بعد مضي جزء من الوقت جاز ولما وجب الاقتصار على الادنى
كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال السبب
بالمسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والا تنتقل الى الثاني والثالث
الى اخر الوقت قال ابو اليسر رحمه الله الصلوة تجب على الصبي بالجزء القائم من الوقت
لا بالفائت لانه لو وجب بالجزء الفائت يصير مفوتا للصلوة بمضي ذلك الجزء لان الوقت شرط
الاداء كما هو سبب للوجوب وقوله ولم يجز تقريره اي تقرير معنى السببية على ما سبق
الاداء جواب عما يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة في اقتصار السببية على الجزء
المتصل بالاداء ويجعلها من الجزء الاول بل يمكن ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا
لحصول المقصود وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فقال لم يجز تقرير السببية
على الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك التقرير يؤدي الى التخطي اي التجاوز عن القليل وهو

الجزء المتصل بالاداء بلا دليل يوجب ذلك لان الدليل انما دل على ان الكل سبب او الجزء الاول في
سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والاول يكون اثباتا بلا دليل ويحتمل معناه ان الجزء
المتصل بالاداء لما صلح سببا بنفسه لم يجز تقرير معنى السببية على الجزء الاول والغاء
هذا الجزء لان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل وذلك
لا يجوز كمن سبقه الحدث في الصلوة فانصرف واستقبله نهر ووراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى
الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه ويمكن ان يكون هذا تلك
هذا وجه حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تقريره ولكن قوله يؤدي الى التخطي عن القليل لا يوافقه
ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدي الى التخطي عن القريب الى البعيد بلا دليل
وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء
في الوقت فانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان
السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان يضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا
فان لم تضم يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال
المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد
فتعين الانتقال وقد استدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الاهلية لو حدثت في
اثناء الوقت بان اسلم الكافر وطهرت الحائض وافاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول
لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية على الجزء الاول ولم تنتقل جزءا
فجزءا لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر
وقت الاحمرار جائز نصا واجماعا ولولا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة
فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال **قوله** ثم كذلك تنتقل السببية اي كما
انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع تنتقل من الثاني الى الثالث في الاداء
والرابع الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا اداء المفروض عند زفر رحمه الله والى

اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار تاخير الاداء ثابت الى ان يتضيق الوقت
بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم فاما انتقال السببية
فكذلك ثبت الى تضيق الوقت ايضا عند زفر رحمه الله لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده
ولم يوجد ذلك عندنا لا ينتقل بل ينتقل الى اخر جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية
وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
وقوله فتتعين السببية فيه يصلح نتيجة لقول زفر ولقول اصحابنا ايضا فعنده
لما لم يبق اختيار التاخير اذا ضاق الوقت تعينت السببية فيه اى في وقت التضيق
لجزء يلي الشروع في الاداء اذ لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه فانها لو
انتقلت الى ما بعده والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما ليس في الوسع فيعتبر حاله
اى حال المكلف في الاسلام والعقل وكذا وكذا عند ذلك الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبي
او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدثت هذه
العوارض بعد مضي هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما
وجب انتقال السببية الى اخر جزء من اجزاء الوقت لصلاحية كل جزء للسببية تعينت
السببية في اخر الوقت للجزء الذي يلي الشروع في الاداء يعني يتعين السببية للجزء الاخير
الذي يتصل به الاداء غالبا اذ لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر
حال المكلف في حدوث العوارض المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف
عاقلا بالغا مسلما طاهرا عن الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجب عليه الصلوة وان فاتت
واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء وجب عليه صلوة
الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان سافر في ذلك الجزء وجب عليه صلوة السفر وان
كان مقيما في الاجزاء المتقدمة ويعتبر صفة ذلك الجزء ايضا اى في الصحة والفساد فان كان ذلك
الجزء صحيحا اى لم يوصف بالكراهة ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجر او وقت الضحى وقت

اى الفرض به كاملا فاذا اعترض الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر بطل
الفرض عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الجزء الذي تقررت السببية عليه وهو الجزء
الذي قبيل طلوع الشمس سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة فلا يتادى بالناقص
كالصوم المنذور والمطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها نازلا فركب
وسجدها بالايماء لا يتادى به لانها وجبت كاملة فلا يتادى بناقصة ولا يقال الكامل
قد يتادى بالناقص كالوتر كترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى باصل الاركان يخرج
به عن العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره بسجود السهو ان كان الترك
بالسهو لانا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان عن الخروج عن العهدة لانه ليس
براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتى
بما امر به الا انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب فتمكن به نقصان
في الاداء فينجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه
امر بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله عز ذكره
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة في
الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان في نفس المامور به لان هذا الوقت انقص مما
امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام من ادرك
ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان
تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة وفي رواية اخرى عن النبي عليه السلام
اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك
احدكم سجدة من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا تاويلها عندنا
ما ذكر ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار ان ورود هذا كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة
في الاوقات المكروهة ولا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة

بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو نهي عن الفرائض
والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فاتته
صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على
ان ما رواه نسخ به وعن ابي يوسف رحمه الله ان الفجر لا تفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر
حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا بعض الصلوة
في الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة
في الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي قوله بطل الفرض اشارة
الى نفي ما روي عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة يبطل ببطلان جهة الفرضية على ما عرف
قوله وان كان ذلك الجزء اي الجزء الاخير الذي وجد الشروع فيه ناقصا اي ناقصا
بان صار منسوبا الى الشيطان كالعصر يستانف في وقت الاحمرار اي كوقت الاحمرار
اذا استونف فيه عصر ذلك اليوم وجب اي الفرضية ناقصا لان نقصان السبب يؤثر
في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يؤثر في فساد الملك فيتادى بصفة النقصان
اي بهذا الشروع الواقع في الوقت الناقص لانه ادى الواجب كما لزم بمنزلة ما اذا نذر صوم
يوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشروع لم تنتقض ولم تفسد لان ما بعد الغروب
ليس بناقص بل هو كامل فيتادى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز
ثم الشيخ رحمه الله انما قيد تعين سببية الجزء الاخير بالشروع في الاداء ليتاتى له تفريع
طلوع الشمس في الفجر وغروبها في العصر والا تعين هذا الجزء للسببية بعد ما مضى سائر الاجزاء
من غير اداء لا يفتقر الى الشروع حتى ظهرت سببيته في حق المكلف بحسب احواله من الاسلام
والبلوغ وسائر العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزء وذلك لانا انما شرطنا الشروع
للتعين في الاجزاء المتقدمة ليصح انتقال السببية عما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجيح
علمها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال

السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعينه ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان
الجزء الاخير يبقى سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال
قيامه فاذا لم يؤد فيه حتى مضى يبقى سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت اخر
لان الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا بابقاء هذا الجزء سببا للوجوب
فعلمنا ان الشرع ابقاه سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب
بعد مضيها لانها جعلت اسبابا ليؤدى الواجب فيها لا في غيرها وبعد مضيها لا يتصور ذلك
وقيل انما قيد بالشروع في الاداء لان يحيل السببية فيه بدون الشروع لان الظاهر من حال
المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزء ان لم يكن اداها
قبله قوله ولا يلزم جواب عن سؤال يرد على قوله وان كان ذلك الجزء صحيحا الى اخره
ووجه وروده انه قد ذكر ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان كله ولا جزء منه حتى
لو قضى الظهر ووقع اخره في وقت الكراهة لا يجوز فاذا استانف العصر في اول الوقت ومده الى
ان احمرت الشمس او غربت ينبغي ان يفسد العصر كما افسد الفجر بطلوع الشمس فقال
ان الشارع جعل للعبد ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد
مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات لتواتر نعمه عليه على التوالي لا سيما في اوقات الصلوة
لانها اوقات وجوب الخدمة لانه تعالى جعلها وانه صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه
رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب العذر
مقام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة في العصر الا بان يقع بعض
ادائها في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه مع الاقبال على العزيمة
سقط اعتباره لانه حصل حكما لتكميل العزيمة لا قصدا فانه بناء على الاداء لا كما قال محمد رحمه الله في
النوادر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر يضيف اليها ركعة اخرى
لتكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاداء وقد حصل

ثم اداء يعني او وجب بعد خروج الوقت ... في غير الوقت ما فات الوقت ولم يشتغل ذمته بذلك

حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة الكراهة كذا هذا هكذا ذكره ابو اليسر رحمه الله **قوله**
واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء كلام ويحتمل ان يكون جواب سؤال وهو ان
يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم ما يحتمل الانتقال اليه بعده لزم
ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر واذا فاتت عن وقتها
ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاشار الى الجواب وقال اذا خلا الوقت
عن الاداء يضاف الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة وقوع
الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرفه وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت
الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا
متحققة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل
بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع
الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل
الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح اداؤه في وقت ناقص كما في الفجر والظهر ووقت الطلوع
ولا يقال لو اضيف الوجوب الى الكل لزم منه ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فوجب
ان لا يكون اثما بترك الاداء لانا نقول انما تنتقل السببية الى الكل بعد الياس عن الاداء
في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت **فان قيل** لو اضيف الوجوب الى جميع
الوقت وبعضه ناقص في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت
مثله **قلنا** السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتادى في الوقت
الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي الغني رحمه الله الا انه يقتضي انه لو قضى العصر في
اليوم الثاني فوقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت
لقضاء شيء من الصلوات كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين رحمه الله في شرح الجامع الصغير وقيل
في الجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان اعتبار الاكثر اولى

حكم الكل في بعض المواضع اولى من اعتبار الاقل لان الكامل موجود باصله ووصفه والناقص
موجود باصله دون وصفه فكان الموجود اصلا ووصفا راجحا على الموجود اصلا لا وصفا
والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل منه دون الناقص فصار كان
الكل كامل والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق
الفوت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة الكمال وانما يتادى بصفة النقصان
عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا
في الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في اخر وقت العصر
ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا
في ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا ذكر شمس الائمة على ان صدر الاسلام وفخر الاسلام
رحمهما الله ذكرا انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز ولا يقال ثبوته في
الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب لما كان ناقصا كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد
مضي الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن لمعنى فيه لانه
وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل بان في الاشتغال بالعبادة في هذا الوقت
تشبها بعبادة اهل وتعظيمهم ما يعتقدونه الهة في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق
الكفر
فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب لان النقصان كان متحملا في
الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحملا لان الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا هذا
بيان ما ذكر في الكتاب وحاصل ما ذكر في الشروح واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعيين الجزء الاخير
للسببية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشروع فيه دون غيره فكل جزء
من اجزاء الوقت متعين على ذلك التقدير فلا معنى لتخصيصه بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه
مطلقا وجد فيه الشروع او لم يوجد فلا يستقيم بعد ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله
سببا على تقدير عدم الشروع لان تعيين جزء للسببية مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها

عدم تعين ذلك الجزء للسببية واحتج بانا قد حكمنا بتعينه وجد فيه الشروع او
لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في هذا الجزء اذا لم يوجد منه شروع في الاداء ولكن تعينه لا يمنع
من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد مضي ذلك الجزء وبيانه انا انما جعلنا جزءا من الوقت
سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت والاداء في الوقت لا يجب الا بالخطاب
والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجزء الاخير لان الشرع خيره في الاداء في هذه الاوقات
قبل اخر الوقت فلا يلزمه شيء لانه في التاخير ليس بمفرط فلذلك لا يتعين جزء منها للسببية الا
بالشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجزء الاخير ولا وجه لجعله مفوتا مع
بقاء الوقت والاختيار فاذا شرع في الاداء في جزء تعين ذلك الجزء سببا للوجوب لتوجه الخطاب
اليه باختياره الشروع فيه فاما في الجزء الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء حتما لسقوط
خياره ولهذا لو لم يشرع فيه كان مفرطا اثما فلا جرم تعين هذا الجزء للسببية وجد الشروع فيه
او لم يوجد لان الخطاب بالاداء الذي هو مطالبة للواجب في الذمة لا يتحقق الا بتقرر الوجوب
فكان من ضرورته تعين هذا الجزء للسببية ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر هذا التعين سواء
اختلف حال المكلف في اجزاء الوقت او لم يختلف فاما اذا لم يوجد فيه حتى مضى فقد فات
الغرض الذي ثبت التعين لاجله وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى ابقائه سببا مع
امكان العمل بالاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم العمل بالاصل انما يمكن في حق من
لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله
فيها كالكافر الذي اسلم في اخر الوقت والصبي الذي بلغ فيه ونحوهما فلا امكان لعدم اهليتهم
للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعين الجزء الاخير للسببية في حقهم وان لم يوجد منهم الشروع في
الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر ممن اسلم او بلغ في اخر وقت العصر في وقت مثله لانه
ذكر لا يروى عن السلف كما بينا فالحاصل ان التعين ثبت بتوجه الخطاب لانه من ضرورته
فيختص بالجزء الاخير لاختصاص التوجه به وتقرر هذا التعين باحد شيئين بالشروع

في الاداء او باختلاف حال المكلف في اجزاء الوقت فاذا لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت
سقط هذا التعين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى كل الوقت وذهب ابو اليسر
الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب الى كل الوقت بعد مضيه
بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر الفائت في الاوقات المكروهة ويمكن ان
يجاب عنه بما اشرنا اليه ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا بصفة
الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي هو شرط الاداء فان
اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا
مضى الوقت ذهبت الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة
كاملا فلا يتادى ناقصا **قوله** والنوع الثاني اي من انواع المقيد بالوقت ما جعل
الوقت معيارا اي مقدرا له وسببا لوجوبه وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره
لانه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط الاداء في كل موقت بوقت معين بخلاف كونه
سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في الصوم المنذور المضاف الى وقت
معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر الا ترى انه اي الصوم
تقدر به اي بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت وانتقص بانتقاصه ولم يفضل الوقت
عن الاداء فيه فكان معيارا لا ظرفا اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت
بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة فانه ظرف على ما مر بيانه واضيف اليه اي اضيف
الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيفت الصلوة الى الوقت فقيل
صلوة الظهر وصلوة العصر فكان سببا له كوقت الصلوة لها لان الاضافة دليل السببية
فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وسنبين بيانه
ان شاء الله عز وجل **قوله** ومن حكمه اي حكم هذا النوع من الموقت ان غيره اي غير هذا
الموقت لا يبقى مشروعا فيه اي في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار

محا واله لا يسع فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعين الفرض مشروعا انتفاء مشروعية
غيره عنه لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت الا امساك
واحد وهو لا ينفصل عن المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك يصاب بمطلق
الاسم اي يتادى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لجهة الفرض
ومع الخطا في الوصف اي وصف الواجب بان نوى صوم القضا او النذر او الكفارة او
النفل وقال الشافعي رحمه الله لا يتادى عن احد الا بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع
الامساك في اوصافه فرضا ونفلا كاصل متنوع الى عادة وعباده ومعنى العباده معتبر في الوصف
كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به ويحصل به زياده ثواب ويستحق تاركه زياده تغليظ
في العقاب فكان الوصف ايضا عباده كالاصل ومن الممتنع حصول عباده لا عن اختيار
من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل نفيا للجبر يشترط للوصف بهذا المعنى كما في الصلوة
وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا النية
للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما بينا ونحن نقول
لا بد للوصف من التحصيل بالنية على ما قلت الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف
وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط نية الصوم المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاه
بالاتفاق وان لم ينو فرضا وهو بنية اصل الصوم نوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد
وهو الفرض بلا خلاف والواحد في زمان او مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه
وباسمه العلم فان زيدا لو نودي يا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد
فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد بصورته ومعناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله
مطلق الاسم وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت
نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض
عليه يكون نفلا لان الوصف لغا فبقي مطلق النية فان قيل الواحد في المكان انما

ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وهنا الصوم معدوم يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم
باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت
فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه اسمه وهذا لانه وان لم يكن موجودا
تحصيلا فهو موجود من حيث الشرعية وهو من حيث الشرعية واحد فينال باسم الجنس ومع الخطا
في الوصف فان قيل ان سلمنا انه يتادى بمطلق النية لا نسلم انه يتادى بنية التطوع
او بنية القضا وغيره لان المتوحد في المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال
باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه
من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه
نوى اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف وبقيت نية الاصل
اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم من جنسه
لا اسم غيره وهو كما لو نادى رجلا ابيض منفردا في الدار يا رجل الاسود ينال بهذا الاسم لان ذكر
الاسود وان بطل بقي اسم الجنس الذي يصلح اسما له بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا فلا ينال به
والاعراض لو ثبت انما ثبت في ضمن نية النفل او القضا وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها
ونظيره الحج على مذهبه فان قيل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي ان يتادى
بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين
المستحق فصار ما يتصور من الامساك في هذا الوقت مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع
عن المامور به كالامر برد المغصوب والودايع لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع عن الجهة المستحقة
على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل عين كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة
المستحقة وان لم ينو الزكوة وهذا كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان الفعل الواقع
فيه من جهته ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتدا او اداء الواجب بالعقد بخلاف المريض
والمسافر حيث لا يتادى صوم الشهر عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين
الا بالنية

قلنا الشارع وان عين الوقت لادا الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد
التي بها يتمكن من ادا العباده وغيرها على ملكه وامره بان يودي بها ما هو مستحق عليه من
العباده باختياره فلم يكن بد من العزيمه لانه ما لم يعزم لا يكون صارفا ماله الى ما عليه ولا يحصل
ذلك بعدم العزيمه لان العدم ليس بشي ولا يقال الامساك قد وجد منه اختيارا فلا
حاجه الى النيه لتحصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف هذا الفعل
عن العاده الى العباده لا اختيار اصل الفعل ولم يوجد وانما لا يمكنه صرف منافعه الى
ادا صوم اخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقه عليه كما لا يمكنه ذلك في الليل وهذا كحلال
الزكوه فان المستحق صرف جز من المال الى المحتاج ليكون كفايه له من الله تعالى وقد تحقق
ذلك بالهبه صارت عباره عن الصدقه في حقه مجازا حتى لا يملك الواهب الرجوع فيها
لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه وقد حصل كما ان الصدقه على
الغني صارت عباره عن الهبه حتى ملك المتصدق الرجوع بدلاله في الحل وكالاجير
فان المستحق منافعه انه كان اجير وحد او الوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا مشتركا فانه
وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا اشتراط نيه تعيين الصلوه عند ضيق
الوقت لان التوسعه افادت شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير
العباد **قوله** لا في المسافر ينوي واجبا اخر لا استثنا متعلق بقوله ومع الخطا
في الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم اي يصاب صوم الشهر بنيه اصل
الصوم مع الخطا في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا اخر فان هذا الصوم
لا يصاب في حقه بهذه النيه بل يقع صومه عما نوى عند ابي حنيفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهم الله
المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى في احبا اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النيه
يقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر
وقد تحقق في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه عند جمهور الصحابه

والفقها وقد بينا ان شرعيه غيره منتفيه فلا يبقى غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر
ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقه فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم
سوا فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفه رحمه الله طريقان احدهما ان
نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع
اثبت له الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى
الترخص ان يدع مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا
لان اسقاطه عن ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عده
من ايام اخر لا يكون مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص
بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى مصالح بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا
الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت كما
روى ابن سماعه عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصه بهذه النيه اذ هو يتجشم المشاق
مراره الجوع ويلزمه قضا فرض الوقت في الثاني ولا فايده في النفل الا الثواب وهو في فرض
الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الترخص بقي صوم
الوقت مشروعا فيتادى بنيه النفل كما في حق المقيم **فان قيل** انما يجوز له الترخص باداء
واجب اخر كما جاز الترخص بالفطر اذا كان الوقت قابلا له والوقت ليس بقابل لهذا الترخص
لعدم شرعيه صوم اخر فيه فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولهذا يتادى بمطلق النيه
وبنيه النفل ولا يجب التعيين فكان نيه واجب اخر ونيه النفل سوا **قلنا** لما اثبت الشرع له
الفطر في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعيه واجب اخر في هذا الوقت في حقه بطريق
الدلاله فكان الوقت قابلا له كصوم الوقت وكان ينبغي ان يجب عليه التعيين ولا يتادى
فرض الوقت عنه بمطلق النيه لتعدد المشروع فيه في حقه كالظهر المضيق الا ان ثبوت
شرعيه واجب اخر بما تقدم الا ما كان على الترخص والاعراض عن العزيمه ولا يتحقق ذلك بمطلق
النيه

حين نوى النفل وقع عن فرض الوقت ... واستماع ... في الوقت ... الا بالفطر ... عن فرض ... الحاضر ... واستماع في ... يقع عن فرض ... مع ... ماله الى ...

والثاني ان انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود في الواجب
الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه
والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حقه تسليم ما عليه من الواجب بمنزلة شعبان
فيصح منه اداء واجب اخر كما يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع
عما نوى وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله واما اذا اطلق النية ففي الرواية التي لا يصح
منه نية النفل لا اشكال انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل لما وقع عن فرض الوقت مع انها
لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح منه النفل
يقع عنه قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه لما صار كشعبان حتى قبل
سائر انواع الصيام لابد من تعيين النية كما في الظرف المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل
والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه
يقع عن فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة بميله الى صوم الوقت
لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية
لا تحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتادى بمثل هذه النية في غير رمضان فهذه اولى
وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي تحتمله كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق
بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى صوم الوقت فصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة
بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير **قوله** واما
المريض فالصحيح عندنا الى اخره احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في
المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده
رحمه الله تعالى وقال اذا كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب اخر يعتد عند ابي حنيفة رحمه الله
يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى
الحسن عن ابي حنيفة انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي

الامام فخر الدين والامام ظهير الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ
الكبير ابي الفضل الكرماني رحمهم الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح وكان بعض مشايخنا يفصل
بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما يتساويان وما ذكر ههنا اختيار المصنف
اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهم الله قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق
بنفس المرض باجماع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم نحو الحميات المطبقة
ووجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضر به الصوم كالامراض الرطوبية وفساد الهضم
وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة والضرر ترفيها فمن البعيد ان يثبت
فيما لا حاجة فيه الى دفع ضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب
المشقة بكل حال فيتعلق الترخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ثم عندنا
يثبت الترخص للمريض بخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب كما يثبت
بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر
وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان تحمل زيادة
المرض وصام عن واجب اخر لا اشكال انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة رحمه الله اذ لا فرق بينه وبين
المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب ابتداء بل هو ان المرض لما تنوع
كما ذكرنا تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضر به الصوم نحو ازدياد المرض ولم يشترط
فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضر به الصوم
لكن لما ال امر المريض الى الضعف الذي عجز به عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص بالفطر
دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه او مخمصة لحرج انه لو صام لهلك غالبا فاذا صام
هذا المريض عن واجب اخر او عن النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص
فيقع عن فرض الوقت فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله الجواب في المريض والمسافر
سواء المريض الذي اضر به الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف من قوله لان

رخصته متعلقة بحقيقة العجز المريض الذي لم يضر به الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز
ثم الشيخ رحمه الله انما قال فالصحيح عندنا لان رواية ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر
سواء على قول ابي حنيفة لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تاويل لاوجبت تعميم الحكم
في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهري
واشار الى الفساد بقوله فالصحيح عندنا اي عندي كذا نوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة
في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا اخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة
الفطر له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال
وذكر ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان الجواب في المريض سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله وهو سهو
او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف زيادة المرض فهذا يدلك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا
قوله اما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر يعني انه يستحق الترخص بالافطار بعجز
تقديري لا تحقيقي لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب مفض الى المشقة والتعب ولهذا
قيل السفر قطعة من السقر وفي قطع المسافات من الافات والغالب في حكم المتحقق شرعا
كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب
وهو المشقة فاذا صام المسافر لا يظهر بقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو
وهو العجز المقدر لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه بهذا الصوم فيتوقف
اي حق الترخص حينئذ اي حين لم يبطل ولانه ترخصه بظهور قدرته على الصوم بطريق
التنبيه اي بطريق الدلالة الى حاجته الدينية يعني جواز الترخص بالافطار لحاجته الدنياوية
وهي دفع المشقة عن البدن في الحال تنبيه على جواز الترخص باداء الصوم لحاجته الدينية
وهي دفع العذاب عن نفسه في الاجل بالطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا الجنس
اي من جنس ما صار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور
في وقت بعينه اي وقت معين مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجب او يوم الخميس واحترز

عن النذر المطلق مثل ان يقول لله علي ان اصوم يوما او شهرا او سنة لما انقلب بالنذر صوم
الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا
يشترط فيها التعيين والتبييت واجبا لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل
وصفين متضادين اعني متنافيين وهو كونه نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد
العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار
اي الصوم المشروع في هذا الوقت واجبا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يحتمل صفة النفلية
وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف يكون الصوم واحدا وانه مشتمل
على امساكات كثيرة لانا نقول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو شيء واحد
ولهذا لو وجد المفسد في جزء شيع في الكل ولان الجملة متى ثبتت بخطاب واحد صارت كشيء واحد
حتى صار جميع البدن كشيء واحد في الغسل لدخوله تحت خطاب فاطهروا ولهذا جاز له نقل
البلة من عضو الى عضو في الغسل بخلاف الوضوء فاصيب بمطلق الاسم اي يقع عن المنذور
بالنية المطلقة ومع الخطا في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان ويتوقف مطلق الامساك
على صوم الوقت وهو المنذور حتى جاز بنية من النهار كصوم النفل وصوم رمضان ولكنه
اي الناذر اذا صامه اي صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب اخر من
كفارة او قضاء يقع عما نوى يعني اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم
الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة لغو لابهام محتملات
الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة فيقع عن صوم الوقت لان التعيين انما يعتبر
الناذر الوقت للصوم المنذور فيه او تعيينه الصوم المشروع وهو النفل للنذر وخروجه
عن كونه نفلا حصل بولايته وولايته لا تعدوه الى ابطال حق الشرع في غيره فصح التعيين الذي
هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فان النفل فيه
ساقط لا انه شرع حقا للعبد لينفتح عليه طريق اكتساب الخيرات ونيل السعادات من غير

عود اثم عليه في ذلك على تقدير الترك فاما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اي الرجوع
الى حقه ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا اي فلا يصح التعيين بعد كان الموجب الاصلي في هذا
اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتملة فاذا نذر صوم ذلك اليوم
فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة
اذ لو ظهر اثره في ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذي ليس بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح
كمن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا تعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا
هذا ولا يقال التعيين حصل بفعله لكن باذن الشارع اياه في ذلك حيث جعل له ولاية
الالتزام فينبغي ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه لانا نقول اذنه
مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا يتعدى الى حقه فان قيل لما لم يتعد الى
حقه بقي الوقت محتملا لصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتأدى بمطلق
النية وبنية النفل كالظهر المضيق لان صحته بهاتين النيتين من ضرورة اتحاد مشروع
الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملاته والاصل
المشروع فيه صوم النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية ونية النفل
اليه بخلاف الظهر المضيق فان تعين الوقت للواجب حصل بالعارض وهو التقصير في
الاداء الى زمان الضيق فيجعل عدما في حق سقوط التعيين الواجب بحال النوع كما مر بيانه
واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله ومن هذا الجنس وان كان يوهم ان الوقت سبب في هذا
القسم لعود اسم الاشارة الى النوع الثاني الذي جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه لكنه ليس
بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان ايراده في هذا النوع باعتبار
تعين الوقت له لا غير والله اعلم قوله والنوع الثالث اي من انواع المقيد بالوقت الوقت
بوقت مشكل توسعه وتضييقه وهو الحج فان في وقته اشكالا من حيث ان احدهما بالنسبة الى
سنة واحدة فان الحج عبادة تتأدى باركان معلومة ولا تستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا

الوجه شبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا اداء حجة واحدة يشبه
وقت الصوم والثاني في هو المذكور في الكتاب بالنسبة الى سني العمر فان الحج فرض العمر
ووقته اشهر الحج ومن السنة الاولى تتعين على وجه لا يفضل عن الاداء باعتبار ان اشهر
الحج من السنين التي تاتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان شبيها كما ذكره
شمس الائمة وهكذا ذكر فخر الاسلام رحمهما الله في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل
ظرفا لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم له ظرفا في هذه السنة
وقع الشك في الاشكال في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا
في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر جانب المضيق وقال يتعين الاشهر
من العام الاول للاداء كاخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه يأثم وعند محمد رحمه الله وجوبه
بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث
بشرط ان لا يفوته عن العمر فان قيل لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف لم يبق مشكلا
كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد زال الاشكال عنه ايضا كوقت الصلوة قلنا انما حكم
ابو يوسف بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه
انقطع جهة التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه بالاتفاق وانما قال
محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل المضيق عنده بدليل انه لو مات قبل
ادراك الاشهر من العام الثاني كانت اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فثبت ان الاشكال
لم يزل بما قالاه ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية يأثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف
فظاهر واما عند محمد فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فيأثم واستدل
محمد رحمه الله بان النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة
ست منها فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقتا لادائه الا انه
لا يتأدى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته من افراد اشهر الحج لا الاشهر

الوقت مم

من هذا العام بعينها وما مر سنة تمضي من الاداء يتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز
بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه
شك فلم يعتبر واذا كان كذلك لم يتعين الاداء بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر
ووقت ادائه النهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون بقية السنة ثم لا يتعين الا بتعيين
العبد فعلا فكذا هذا واحتج ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق الحاج
به اخر الوقت فيحرم عليه التاخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه
اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر ولا اشهر التي من عمره ما كان متصلا بعمره ومنه الاشهر
هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجئ بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقتا له الا بالاتصال
وذلك مشكوك وعدم الانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك وعلى اعتبار عدم الانفصال لا يتسع
وقت الحجة عن الوقت الحاضر فيكون التاخير عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن اخر
وقتها فلذلك يتعين العام الاول للاداء وهو معنى قوله يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من
العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات تحقيقه ان وقت الحج يفوت بالحال بمضي
يوم عرفة ولا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس
بنادر من الموت فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المطلق
عن الوقت حيث يجوز تاخيره لان الفوت فيه بالموت في العمر ثابت بالحال والموت محتمل
فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما الثابت ههنا فالفوت بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل
وهو العيش الى السنة القابلة وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة
نادر فلم يعد تفويتا فاما تاخير النبي عليه السلم فقد كان لعذر وهو اشتغاله بامر الحروب
وغيره على ان التاخير انما حرم للفوت وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه السلم
فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك
ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة

وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد من القول بجواز
التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في الكتاب وعامة الكتب مشكل لان العاقبة
مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه اذا سالنا سائل وقال قد وجب علي حج واريد ان
اوخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عني هل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة
ام لا فان قلنا نعم فلم ياثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو خلاف مذهبه وان
قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان
كان في علمه انك تحيى يحل لك التاخير فيقول وما يدريني ماذا في علم الله فما فتواكم في الجاهل
فلا بد من الجزم بالتحليل او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو مذهب الشافعي
او بالاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابي يوسف رحمهما الله كذا ذكر بعض المحققين في اصول
الفقه فنقول الصحيح من قول محمد ما ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار ان
الحج عنده موسع يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد
واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه
بانه لو اخر يفوت لا يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب
واجب عند عدم الادلة قوله وظهر ذلك في حق المأثم لا غير يعني ظهر اثر تعين الاشهر
من العام الاول للاداء في حق الاثم او ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير حتى لو اتى
بالحج في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان تعين اشهر الحج من العام الاول
ثبت ضرورة التحرز عن الفوات وبادراك الاشهر من العام الثاني وقع الامن عن الفوات
فسقط العام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التعين في صيرورة
الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النفل حتى لو نوى الحج النفل من عليه حجة الاسلام
وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا لان هذا الوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل
للفرض وبهذا صح اداء الحج النفل فيه ممن ادى حجة الاسلام بالاتفاق الا انا حكمنا بتعينه للفرض

في حقه ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعيين في حق المنع عن صحة النفل
كآخر وقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة
اخرى وعند الشافعي رحمه الله تلغو نية النفل ويقع عن حجة الاسلام لان تحمل المشاق
وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب
على تركه بعد التمكن زادا به مستحق عليه من السفه والسفيه عندي مستحق الحجر في امر
الدنيا صيانة لماله ففي امر الدين اولى فيجعل نية النفل منه لغوا تحقيقا لمعنى الحجر وبقي
اصل نية الحج وبه يتادى فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا تتادى
الا عن اختيار فلو حجر عن ذلك وجعل حجه واقعا عن الفرض مع ان نية النفل اعراض عن
الفرض بالكلية مع ترك اصل النية لكان مؤديا للفرض من غير اختيار فكان القول به
باطلا وقد عرف تمامه في الكشف **قوله** وجوازه عند الاطلاق واخره جواب عما
يقال لما لم يظهر التعيين في حق النفل حتى بقي مشروعا كان مشروع الوقت متعددا فينبغي
ان يشترط التعيين في النية ولا يتادى الواجب بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت لان
التادي بمطلق النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في الجواب
جوازه في حجة الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المؤدي لان التعيين ساقط لان
الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام انه لا يتحمل المشاق الكثيرة ولا يتكلف للحج
النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغني عن التعيين صريحا وانصرف مطلق
النية اليه ما اذا سمى شيئا اخر صريحا انصرف به ما تعين بالحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح
كنقد البلد يتعين في عقود المعاوضة بدلالة الحال ومتى تبين الاصابة وتبطل عند التصريح
بذكر نقد بلد اخر بخلاف صوم الشهر فانه متعين لا مزاحم له بوجه فيتادى بجميع النيات والله اعلم

فصل في الواجب بالامر وهو اي الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء والاداء
ينقسم الى اداء محض والى اداء الذي له شبه القضاء والمحض منه ينقسم الى كامل والى قاصر

والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم
الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل
الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد فصارت الاقسام سبعة
ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام
اربعة عشر بهذا الاعتبار والى الكل اشاره في الكتاب على ما ستعرف **قوله** وهو
تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء للسببية وهي تتعلق بالواجب لا الى تتعلق
بالتسليم والضمير في بسببه للواجب وفي مستحقه للواجب لا للتسليم اي الاداء تسليم نفس
الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوهما الى
من يستحق ذلك الواجب اي الى من يستحق التسليم اليه وهذا التعريف يشمل تسليم الموقت
في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصدقة الفطر ولا يقال
كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول
لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب
كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل قوله بسببه الى مستحقه بيان لما
يحصل به تسليم عين الواجب لا اتمام للتعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين
الواجب بل يكون تسليم واجب اخر لان الواجب يختلف باختلاف الاسباب وكذا لو لم يكن المسلم اليه
مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب **قوله** والقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل
من عنده وهو حقه الباء تتعلق بالاسقاط اي القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل
من عنده اي بتسليم مثل الواجب من عند المكلف وهو حقه اي ذلك المثل حق المكلف
واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس فان
ذلك لا يكون قضاء وان كانت المماثلة ثابتة بين الفائت وبين ما يصرفه اليه لان ذلك ليس من
عنده بل هو حق الغير ولهذا اكده بقوله وهو حقه لان لا يتوهم ان يتوهم ان اسقاط الدين

بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء حقيقة لانه اسقاط بمثل عنده فدفعه بقوله
هو حقه اي المراد من قوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد الحضرة هذا حقيقة كل
واحد منهما في اصطلاح الشرع ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات
الى اهلها فانه نزل في تسليم مفتاح الكعبة حين اخذه النبي عليه السلام من عثمان بن طلحة
وسلمه الى العباس فلما نزل رده الى عثمان فعرفنا ان الاداء تسليم عين الواجب وقوله عليه السلام
ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
اكان يقبل منك الحديث فعلم انه مستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما استعمال
القضاء في موضع الاداء فمثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقوله جل ذكره فاذا
قضيت الصلوة اي اديت بدليل ان الجمعة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال
ادى فلان دينه اي قضاه لان اداء حقيقة الدين متعذر لان الديون تقضى بامثالها لا باعيانها
على ما عرف وكما يقال نويت ان اؤدي ظهر الامس اي اقضي لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال
ومن باب المجاز فان في القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز استعمال احدى العبارتين
في الاخرى باشتراكهما في المقصود **قوله** واختلف المشايخ اي مشايخنا واللام بدل الاضافة
في ان القضاء يجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يجب به الاداء وهو
الامر فان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب اذ لا تأثير للسبب الا في نفس الوجوب وان
شئت ابهمت السبب كما ابهم الشيخ رحمه الله فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب
نصا او غيره وقيل معنى قوله بنص مقصود بسبب ابتدائي غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب
ويدل على صحة الوجه الاول ما ذكر في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج
الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او بامر مبتدأ قال بعضهم
يجب بالامر السابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ وهكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه والحاصل
ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد

وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة
وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر
وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر اخر او بدليل اخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي
وعامة المعتزلة والخلاف في القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن
ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق احتج من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان الواجب بالامر
اداء العبادة ولا مدخل للراي في معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت
كان كون المامور به عبادة مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذ العبادة مفسرة بانها
فعل يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت
اخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول
هذا الامر ما عدا الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان في
الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل بعد الوقت وقبله سواء
فيحتاج الى امر اخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا
كانت الصلوات مخصوصة باوقات والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه
يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا نقول المامور به لما فات
نضمن بالمثل من غير توقف على امر اخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط
ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للراي في مقادير العبادات وهيأتها فلا يمكن اثبات
المماثلة فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء اشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت
ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلته بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثلا للفعل في
الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول توقف على دليل اخر ضرورة واحتج من قال
بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال عليه السلام

فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه
معقول المعنى فيلحق به غير المنصوص وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر
في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه
الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء
فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا وهو ظاهر ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج
الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان ترك الامتثال تقرر بخروج الوقت وذلك
لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو مقرر ما عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار
ولم يوجد العجز الا من ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه مقصودا بالوجود
منه حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت
لا غير لان تعذر الفوت والى عدم البدل لم يكن تعديه للعجز وبقي اصل العبادة الذي
هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه
كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب بقي بعد فوات
الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا
بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة
لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا
ونحن نعلم ان شرف الوقت هنا ليس بمقصود لان معنى العبادة في كون الفعل على خلاف
هوى النفس او في كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما
لا يختلف باختلاف الاماكن وكان هذا كمن امر بان يتصدق بدرهم من ماله باليد اليمنى
فشلت يده اليمنى يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض يحصل فكذا هنا واما عدم صحة الاداء
قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان

الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل
العبادة كمن اتلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط
بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا هنا ولما ثبت ان النص
معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع ومن الواجبات بالنذر الموقت
من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم مثل العبادة
لا يصير عبادة الا بالنص لانا سلمنا ذلك لكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في
غير هذا الوقت حقا للعبد هل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول
بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما
ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء
كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص
الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن يسقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة
عن ذلك الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب ابتداء ما صح تسميته قضاء حقيقة وهو كمن
غصب شيئا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه بيان ان الغصب
السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا هنا
وضمن السقوط معنى الا انها في حوله وسقوط فضل الوقت نوصل بكلية الى لا الى مثل
حسن لا بمعنى جنسه ومراد بحيث لا يجب من خلاف جنسه ايضا فيتحرك الحكم وهو وجوب
القضاء او بقاء الواجب للقدرة على المثل في المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان
ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس
وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا
نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف فالقضاء
واجب بالاجماع من الفريقين ولكن على قول الفريق الاول بسبب اخر مقصود غير النذر وهو التفويت

وعلى القول الاخر بالنذر واعلم ان المفوت انما يوجب القضا عندهم لانه بمنزلة نص
مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم المنذور ثانيا او التزم قضا المنذور قصدا فعلى هذا
اذا فات لا بالمفوت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور
فيه الصلوة بكماله لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فتظهر ثمرة الاختلاف
وما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان وجوب القضا عندهم بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن
الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور ويشير الى ان الفوات بمنزلة المفوت عندهم
في ايجاب القضا فحينئذ لا تظهر فائدة في اختلاف الاحكام بين اصحابنا وانما تظهر في التخريج
قوله وفيما اذا نذر الى اخره جواب عما يقال لو كان القضا واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي
ان لا يجب القضا فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب
الموجب للاعتكاف وهو النذر في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر
في ايجاب صومه بوجه ولا يمكن ايجاب القضا بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم ولا ايجاب
بالصوم لانه يزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف
رحمهما الله في رواية عنه وحيث لم يبطل ووجب القضا بصوم مقصود باتفاق بين
اصحابنا في ظاهر الرواية دل انه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فقال انما وجب
القضا بصوم مقصود لان السبب الاول كان موجبا في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف
وشرط الشي تابع له فالسبب الموجب للاعتكاف يكون مؤثرا في ايجابه لان ما لا يتوسل الى
الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا لعارض شرف الوقت
وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا
صح نذره بهذا الاعتكاف فكان كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور
بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي مطلق
الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت

سقط اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب
لا بسبب اخر كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضؤ لاداء المنذور فاذا
انتقض وضوءه لزمه الوضوء حينئذ لاداء المنذور بذلك السبب لا بسبب اخر وهو معنى
قوله عاد شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مقصودا
بالنذر الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى
انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضا هذا
الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه في الجامع واصول الفقه لشمس الائمة رحمه الله
ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت
ينبغي ان لا يتادى الواجب بصوم القضا بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقا ابتدا
لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز ان يكون لشرف الوقت
ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف
فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى
هذا الاعتكاف في رمضان القابل لا يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان
الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة في نفسه فاذا ظهر اثر
النذر في ايجابه لا يتادى بعد بواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر
غير رمضان لا يتادى بصوم رمضان لما قلنا بخلاف ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانتقض
وضوءه ثم توضا لصلوة اخرى حيث يجوز له اداء المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم
بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان التوضؤ للمنذور ولواجب اخر سوا في حصول المقصود
وهو صحة اداء المنذور فيتادى باي طهارة كانت قوله ثم الادا المحض اي الادا الخالص
الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه اي مع وصفه او ملتبسا بوصفه على الوجه الذي شرع
مثل اداء الصلوة بجماعة يعني مراد لها الى اخرها لان هذه صلوة توفر عليها حقها من الواجبات

والسنن يكون اداء كاملا اذ الاداء ينبئ عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا
في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما
فيما لم تسن الجماعة فيه مثل الوتر في غير رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل
داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة فاما فعل الفرد اي اداء
المنفرد في الوقت فاداء فيه قصور لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة
الجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الا ترى ان الجهر
اي وجوبه دون شرعيته ساقط عن المنفرد والجهر صفة كمال في الصلوة التي يجهر بالقراءة
فيها من لم يتحقق وجوب سجدة السهو بتركه مكان سقوط وجوبه دليل القصور فان قيل ينبغي
ان يكون اداء المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم تجب بالامر بل هي سنة
فيكون الاداء بالجماعة اكمل لا ان تركه يوجب النقصان كما امر باداء اربع ركعات فاداء يكون
اداء كاملا لانه هو الواجب بالامر ولو ادى خمسا اجيد ايكون اكمل منه لا ان يكون الاداء الاول
ناقصا فكذا هاهنا قلنا الجماعة سنة مؤكدة ومن في حكم الواجب فكانت داخلة في الامر الذي
ثبت بمثله الواجبات فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها
قوله وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة مع الامام ثم فاته
الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقي
اداء باعتبار بقاء الوقت يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه
وقد صح اجتماعهما في فعل واحد مع تنافيهما لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء يشبه القضاء
ولم يعكس لانه باعتبار اصل الفعل موجود وباعتبار الوصف قاصر والوصف تبع فلاعتبار
معنى الاداء قلنا اذا احدث الرجل والمراة خلف الامام فتوضآ وقد فرغ الامام فحاذته
في حال الاداء فانها افسدت صلوة الرجل لان اللاحق في الحكم خلف الامام حتى لا يلزمه القراءة
وسجدة السهو فتتحقق الشركة بينهما تحريمة واداء فكانت محاذاتها اياه في هذه الحالة كمحاذاتها في

حال الاداء قبل الحدوث بخلاف ما اذا سبقا ببعض الصلوة فحاذته في قضاء ما سبقا به حيث
لا تفسد صلوته لان المسبوق في حكم المنفرد حتى يلزمه سجود السهو والقراءة فلا يتحقق
الشركة التي هي شرط المحاذاة بينهما في الاداء فلا تفسد ولاعتبار شبه القضاء قلنا لا يتغير
فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر في الوقت
فسبقه الحدث او نام حتى فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او دخل مصره للوضوء
والوقت باق لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان اللاحق مع كونه مقتديا
قاض لما فاته مع الامام لان الشرع جوز اداءه بعد فراغ الامام اذا فاته الاداء بعذر وجعل
اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء فان معناه اداء مثل ما
وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يؤثر في فعله
نية الاقامة بخلاف ما اذا وجد المغير منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان
شبه القضاء في فعله انما يثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد ولان الامام اذا فرغ صارت
صلوته بحيث لا يؤثر فيها المغير بوجه فكذا ما بني عليها وهو اداء اللاحق لان التبع لا يفارق
الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع
فاذا وجد المغير في هذه الحالة يؤثر لا محالة وبخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه بالمغير في قضاء
ما سبق به وان فرغ الامام عن صلوته لانه منفرد فيما يؤدي ليس عليه في الحال ولهذا شبهه في فعله
القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في حقه كما لو كان منفردا من التحريمة
واداء وتسمية الشرع فعله قضاء بقوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا ليس على سبيل
الحقيقة بل بطريق المجاز لما فيه من اسقاط الواجب باعتبار حال الامام والمراد منه
قوله وما فاتكم ونحن انما نجعله مؤديا باعتبار حاله نفسه ويؤيده ما ذكر في صحيح البخاري
وما فاتكم فاتموا قوله والقضاء نوعان اي القضاء الخالص نوعان نوع ما الذي نوع
خالص معنى الاداء فقسم اجزاء القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا وغير معقول نوعان

يدخل فيه جميع اقسامه لان القضا الذي فيه معنى الادا لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل
معقول او غير معقول لانه تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا ينحصر بالتقسيم
الاول كما ان اللفظ ينقسم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى ثم ينقسم الى مفرد ومركب
بالنظر الى معنى اخر ولا يضر ذلك بالتقسيم الاول فكذا هذا بمثل معقول اي مدرك بالعقل
مماثلته للفائت كما ذكرنا من قضا الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم ويدخل فيه
المثل الكامل كقضا الفائتة بالجماعة والمثل الناقص كادائها بالانفراد وبمثل
غير معقول اي غير مدرك بالعقل مماثلته للفائت لان العقل ينفيه ويحكم بعدم مماثلته
له لان العقل من حجج الشرع وانها لا تتناقض كالفدية في باب الصوم فانها شرعت خلفا
عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله والفدية والفدا
البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه واحجاج الغير بماله فانه جائز ولكنه في الحج
الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا
لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث
الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة لا تزول ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق
بقية العمر ليقع به الياس عن الادا بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح
البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثبتا
بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه اي لا يطيقونه فدية طعام مسكين
وذلك لان الصوم فرض على الجميع بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت
هذه الاية على ظاهرها لكان الفدية واجبة على المطيق والصوم ايضا على العاجز وهو
قلب المعقول وكان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على القادر عليها وهو
لا يليق بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والقى في الارض
رواسي ان تميد اي لئلا تميد بكم ومثله كثير وهذا على قول من لم يجعل الاية منسوخة فاما على

85 ٨٥

قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها لوجوب الفدية وانما ثبت وجوبها في حق الشيخ الفاني
باجماع الصحابة عندهم وفي الاحجاج حديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس كانت من المهاجرات
ويقال لها ذات الهجرتين لهجرتها الى الحبشة مع زوجها جعفر بن ابي طالب ومهجرتها الى
المدينة وهي التي نزل فيها ان المسلمين والمسلمات اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت
ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وروي ان
احج بفتح الهمزة وضم الحا اي احرم عنه بنفسي واودي الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية
وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على الاحجاج لانه مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في
هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان احج بضم
الهمزة وكسر الحا اي امر احدا ان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به ويجوز ان يكون معنى
قولها ان احج بفتح الهمزة ان امر احدا بان يحج عنه لان فعل المامور يجوز ان ينسب الى الامر مجازا
كما يقال بنى الامير الدار وضرب الجلاد الدرهم اي امر بالبنا والضرب فعلى هذا التاويل يصح
التمسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين الله احق انه تعالى احق بالقبول لانه اكرم الاكرمين
واولى بكرمه واجدر برافته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير او الانفاق الذي لا يقدر الا عليه
وقيل معناه فدين الله اولى بالقضا لان حقه اقوى من حقوق العباد ويؤيده ما ذكر في المصابيح
في حديث اخر فاقض الله فهو احق بالقضا **قوله** ولا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس
بينهما مشابهة صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف
عن قضا الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا له قياسا
وكذا لا مماثلة بين افعال الحج التي هي اعراض وبين الانفاق الذي هو صرف مال عين الى الغير
فعرفنا ان المماثلة ثابتة بالنص غير معقول المعنى واعلم ان المتاخرين من اصحابنا اختلفوا
في هذه المسئلة فقال عامتهم للامر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الامر بما لحج بنفسه يقع عن

المامور وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات
ولكن له ثواب الانفاق لانه نفعله فيثاب عليه وانما يسقط الحج عن الآمر باقامة الانفاق الذي
هو سبب مقام السفر وهو الحج او باقامة الانفاق المجرد مقام الانفاق والحج عند العجز عن اداء
الحج والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان
الفعل ينتقل الى الآمر لشرط اهليته لا اهلية النائب كما في الزكوة وانما لا يسقط الفرض عن
المامور بهذه الافعال لان الفرض لا يتادى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم توجد وانما
وجدت النية عن الآمر وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة في
المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار في هذا الباب يدل عليه فانه عليه السلام قال
لسائلة حجي عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افاحج عنه فقال
نعم وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط
نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه يصير ضامنا يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق
بدليل انه لو حج من عرفات بيتوته ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق ولم يحج لا يسقط
فتعين ان النيابة في الفعل فتبين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول
دون الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان ان المماثلة بين
الفعل والفعل غير معقولة مع كونها معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل
نفسه في حق الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل لحصولها في الفعل
الاول واما فعل الغير فلا يحصل به المشقة له فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل
للقياس فيه حتى لم يجوز ان يقضي الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المثلية
معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في المسرودات المتعينة قوله لكنه الى اخر جواب عن
سؤال وهو ان يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند الياس غير معقول المعنى فكيف اوجبتم الفدية
في الصلوة بلا نص يوجبها قياسا على الصوم من غير معنى يعقل فاشار الى الجواب بقوله

ولكنه اي لا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهرا فلا يمكن الحاق غير الصوم به في هذا
الحكم ولكنه اي لكن الفدية على ما ورد النص او لكن ايجاب الفدية او لكن النص الموجب للفدية
يحتمل ان يكون معلولا بعلة معقولة في نفس الامر وان كنا لا نقف عليه لقصور عقولنا عن
دركه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها
ولا لادائها بالمال بل اهم من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم
عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فاذا وجب تدارك الصوم بالفدية عند العجز
فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ الامام فخر الاسلام في شرح التقويم واذا اقام
الشرع الفدية مقام الصوم ثبتت المماثلة شرعا بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة
ثابتة فيجوز ان تكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء مثل لمثله كما هو مثله ويحتمل ان
لا يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل به لكن في الاحتمال العارضة الاحتمال
الثاني اياه لكن امرناه بالفدية بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق الحتم
فان كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى الى فليس به باس لانه حينئذ
يكون براً مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات ورجونا القبول اي الجواز في الصلوة من الله تعالى
فضلا فان القبول في جميع الصور مرجو غير مقطوع به وقد اريد من القبول الجواز في قوله
عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز صلوته قال محمد
رحمه الله في الزيادات في هذا الحكم يجزيه ان شاء الله كما قال كذلك في الصوم فيما اذا تطوع
به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير قضاء ولا ايصاء بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية
في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء به
كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس وانما قال لما كانت الصلوة مثل الصوم او
اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم في الاكل والشرب
بدلالة النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل

لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان مؤثره في الحكم
معقولا كما لا ينافي المنافيفا او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة الكلية المقدرة
وههنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن
بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع
من غيرها وكان محمد بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع
فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره قوله
ولا نوجب التصدق جواب عن سؤال آخر يرد عليه وهو ان التضحية عرفت قربة بالنص
ولا مثل لها عقلا ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان تسقط بالفوات كصلوة
العيد ورمي الجمار وقد اقيم التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية
بالنذر او بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلك
الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان ممن وجبت عليه غنيا ولم يضح حتى مضت ايام
النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط مقام التضحية وذلك غير جائز
بدون نص فقال نحن لا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصدق
مقام التضحية بل لاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في
سائر العبادات المالية ولهذا شرط لوجوبها الغنى كما في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان معنى
العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب من يده حاصل به الا ان الشارع نقل القربة من تمليك
العين او القيمة الى الاراقة في ايام النحر لتطيب الطعام فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا
كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما تناول من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب
ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لان الله تعالى الاثام بمنزلة الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى
في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى اهل البيت نسبا اكراما لهم
وعلى الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام
الخبيث

فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء فيتبع اللحوم طيبه فيتحقق
معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه الا ان ما ذكرنا يحتمل ان يثبت بالرأي ويحتمل
ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر الموهوم وهو التصدق في معارضة
المنصوص المتيقن وهو التضحية ما دامت المتيقنة بفوات وقته وجب العمل بالموهوم
وهو التصدق احتياطا لاحتمال اصالته مع احتمال ان لا يكون معتبرا الا باعتبار خلافته
كما قلنا بوجوب الفدية في الصلوة احتياطا ولهذا اي ولان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة
لا بطريق الخلافة لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصدق الى المثل بعود الوقت حتى اذا جاء
ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي
مع قدرته على المثل الكامل من عنده قربة لشرعية التضحية بطريق النفل في هذه الايام ولو
كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم الى الاراقة التي هي مثل للاراقة الفائتة
من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم يسقط
عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل للفائت من كل وجه وكمن وجب عليه
قيمة المغصوب المثلي بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة
ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاصالة دون الخلافة
قوله وقال ابو يوسف في آخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد يأتي
بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع لكون التكبيرات في القيام من
كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف
ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بالتكبيرات فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو
واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان الرفع ووضع الاكف على الركب
سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتي بها في الركوع
لانها فاتت موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها معه

كالقراءة والقنوت في تكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام القعود لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيهما وما تمكن من النقصان فيه بالانحناء غير مانع من تحقق الشبه لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة فبقاء هذا الشبه لم يتحقق الفوات لبقاء محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبه بالقيام وهو تكبير الركوع حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنسها فيما له شبه بالقيام احتمل ان يكون سائرها ملحقا بها لاتحاد الجنس واتحاد المفارقة وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة لان التكبير عبادة فكان الاحتياط في فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه وبخلاف الامام اذا سها عن التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا يعتبر شبهه وهذا عجز عن حقيقة الاداء فيعتبر شبهه فكان ما ذكرنا نظير الفائت الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابي يوسف فيسقط كتكبيرات التشريق وعند محمد نظير القضاء الذي له شبه بالاداء على عكس فعل اللاحق **قوله** وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة تتحقق في حقوق العباد كما تتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم العبد المغصوب بعينه على الوصف الذي ورد عليه الغصب اداء كامل لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلاة بالجماعة في حقوق الله عز وجل ورده مشغولا بالدين او استهلك المغصوب في يد المالك

انسان فيقتل او في بلاد بان قبل الرد او بالجناية بان جنى في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصر لانه ادى الاصل على الوصف الذي وجب بمنزلة صلاة المنفرد فلوجود اصل الاداء قلنا ان هلك في يد المالك قبل الدفع او البيع في الدين برئ الغاصب ولقصور فيه قلنا اذا دفع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد **قوله** واذا امهر عبد الغير اي عبدا بعينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء يشبه القضاء كفعل اللاحق اما كونه اداء فلانه سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل فثبت ان الواجب عليه تسليم المسمى في العقد عند القدرة وقد فعل واما شبهه بالقضاء فلان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بدليل ان ابا طلحة رضي الله عنه تصدق بحديقة له على امه ثم ماتت فعادت اليه ميراثا منها فسال عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله تعالى قبل صدقتك ورد عليك حديقتك وان عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور باللحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال عليه السلام الم اراد برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال كيف يصح هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم لانا نقول انها كانت مولاة عائشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان ذلك التصدق تطوعا لا فرضا لكونه لحما وحرمته مختصة بالنبي عليه السلام ولان بتبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها الطبعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل الملك حل التصرف للبائع الى الحرمة وحرمته للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل العين باعتباره بمنزلة شيء اخر واذا ثبت هذا كان هذا التسليم من الزوج اداء من وجه قضاء من وجه فكان شبيها بالقضاء من هذا الوجه فلاعتبار معنى الاداء قلنا عنده فكان ما استحق عليه

مرادهم من الادام ما يؤدم به واحد وجمعه ادام

لا يملك الزوج ان يمنعه اياها وتجبر المراة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولا اعتبار
جهة القضا قلنا لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم او القضا فلا ينفذ اعتاقها وتصرفاتها
فيه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة والبيع والهبة وغيرها لانه مملوكه
قبل التسليم فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فتنفذ **قوله** وضمان الغصب
قضا بمثل معقول اما كونه قضا فلانه اسقاط الواجب وهو رد العين بمثل من عنده
واما كونه بمثل معقول فلان المثل الواجب اما ان يكون كاملا وهو المثل صورة ومعنى
كما في المثليات وقاصرا وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين الفائت وبين
كل واحد منهما مدركة بالعقل لان الاول وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان
الضمان واجب بطريق الجبر فان الغاصب فوت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر
التام ان يتداركه باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى كالحنطة للحنطة حتى
يقوم مقام المغصوب من كل وجه فكان سابقا على المثل معنى حتى لو ادى القيمة في غصب
المثلي مع القدرة على المثل الكامل بان يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعاية لحقه في
الصورة عند امكان كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين فاذا عجز عن المثل الكامل
يجبر المالك على قبول القاصر للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف بالمال في
حالة الخطا قضا بمثل غير معقول على مقابلة القدرة في الصوم لان المماثلة لا تعقل بين الفائت
والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان
ولان المال جعل مثلا للمال الاخر بحالة صورة يتساويهما في قدر المالية لا غير وهذا المتلف
ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا ولان المثل معنى عبارة عن قيمة الشي اي عن قدر
ماليته بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشي مالا لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امراة
على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ووجب الوسط فان اتاها
بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول

ايضا وان كان تسليم قيمته التي قضا له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العبد
ههنا لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعيين ولا تعيين الا بالتقويم
فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه ادمي بهذا الاعتبار قبل العبد الذي يحكم به فكانت
تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضا لان القضا خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل
لا قبله فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفا اعتبارا والعبد
اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد الشيئين فيخير الزوج وتجبر المراة على قبول القيمة
كما تجبر على قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد المعين او المكيل والموزون الموصوف
لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضا خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل
فان قيل فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد
التسمية فيجب مهر المثل اذا كما قال الشافعي رحمه الله الا ترى انه لو عين العبد فقال
تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فكذا حالة العبد اولى **قلنا** انما
تفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية
ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لا بد من اختلاف يقع بين المقومين
فصار كانه قال على عبد او دراهم فتفسد للجهالة فاما اذا قال على عبد فقد صحت التسمية
لان جهالته لا تمنع الصحة ولم تجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء
على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية مسمى
معلوم جاز ان تثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة تجب مهرا
وتتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار
قوله ثم الشرع فرق الى اخره اختلفت الامة في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى
تكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا لا يجوز ذلك عقلا وهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية
انه جائز عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع ومحل الخلاف فيما هو ممتنع لذاته كالجمع

من الضرس والعقد من شعرتين فاما التكليف بما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى
انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل
على جوازه وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه تصرف في عباده ومماليكه
فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف بما لا يطاق ان كان لاستحالته في ذاته
او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدوره لامر الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثاني
لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض وتمسك اصحابنا
بان تكليف العاجز عن الفعل بكل الفعل يعد سفها في الشاهد كتكليف الاعمى فلا يجوز نسبته
الى الحكيم جل جلاله تحقيقه ان حكم التكليف هو الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما
يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال
لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق
معنى الابتلاء وتمام الكلام يعرف في علم الكلام فثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي ادنى ما
يتمكن به العبد من اداء ما لزمه شرط في وجوب اداء كل ما ثبت بامر بطريق العدل او بطريق الفضل
بدنيا كان المأمور به او ماليا للاحتراز عن الجبر وعن تكليف ما ليس في الوسع ثم هذه
القدرة شرطت لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت
القدرة بعد خروج الوقت وجب القضاء لان هذه القدرة شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف
ولم تتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان
وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا آخر وقد تحقق بوجود القدرة في ابتداء التكليف
فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر
شرطه ولان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود
ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو
شرط لشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح شرط لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه

عقلا
بالشطر

تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف بالاداء الذي وجد شرطه لا تكليف ابتدائي فلهذا
لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه ان في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته من
الصلوات والصيامات والحج وغير ذلك وقد تيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبع
عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر
اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر وقد تيقنت الفوات عليه فعلم ان القدرة مختصة
بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة يقضيها في المرض قاعدا او موميا
او مضطجعا حيث يخرج به عن العهدة ولو لم تشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة
لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم يات بها لانا نقول انه يقضيها كما وجب
عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي يتمكن من الاداء قائما او قاعدا لا قدرة مكيفة
فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا
على القيام لا لان يكون القدرة على القيام مشروطة في الصلوة الا ترى انه لو كان مريضا في الوقت
تلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة لا القدرة المكيفة كذا
في بعض الشروح وليس بمتضح والحاصل ان بقاء الوجوب يستغني عن القدرة وان كان لا يثبت
ابتداء بدون القدرة وتظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر ثانيا اثم لما فيه من الفوت بتاخيره
مختارا وان لم تكن القدرة موجودة اصلا لم ياثم فاذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة
حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد يؤاخذ به يوم القيامة وان لم يكن
له قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ به وهذا اذا لم يكن الفعل حال البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان
مطلوبا فلا بد له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى ان المنظور اليه في
اشتراط القدرة حالة الفعل يجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا
وجبت عليه في حالة الصحة قائما يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة
ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيها في حالة الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم تشترط

التعارض

القدرة حاله ولم تكن حال البقا منظورا اليها في ذلك كان الجواب على العكس يؤكده ما ذكر في الاسرار في مسئله المغربي ان الاصل ان القدرة المشروطة لا تتراوح بل وجوب الادا تشترط لبقا وجوب الادا لانها شرط الادا فان الله تعالى لم يكلف احدا ما ليس في القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه ولا ادا حقيقة وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على التوفي بالما حين المباشرة وقيام القدرة على ادا الصلوة قائما حين الادا الا حين الوجوب وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا رحمه الله كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الادا والقضا لان الادا اذا كان مطلوبا بنفسه يشترط فيه القدرة التي هي سلامة الالات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما سنبينه فكذا القضا اذا كان الفعل منه مقصودا اشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا في النفس الاخيرا بما سبق عليه من قضا الصلوات المتكررة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة كما ان وجوب الادا يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضا الا ترى ان الادا انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة شرطا في القضا لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق المتوهم وجب الفعل والا ظهر اثره في المواخذة في الدار الاخرة **قوله** والشرط كونه اي كون القدرة على ما وصل المذكور او كون ما يمكن به من الادا متوهم الوجود لان حقيقة القدرة التي بها يتمكن العبد من الفعل لا تسبق الفعل لما عرف في مسئله الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة الالات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة فشرط التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا اي ولان الشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون او طهرت الحائض في اخر جزء من الوقت تلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر رحمه الله لا تجب لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة

لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن والمقعد من المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى برد الله تعالى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى وجه الاستحسان ان سبب الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاهل فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شي اخر وشرط وجوب الادا وهو توهم القدرة موجود لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيسع الادا فيثبت بهذا القدر وجوب الادا وهو معنى قوله فصار الاصل اي الادا مشروعا اي واجبا بهذا الاحتمال ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضا **فان قيل** سلمنا ان توهم القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة ووجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كاف لصحته فان توهم حدوث الة الطيران للانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة الة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشي والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بنا التكليف عليه **قلنا** توهم هذه القدرة انما لا يصلح شرط التكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر بالوضو اذا كان المقصود منه حقيقة الوضو لا يصح الا عند وجود الما حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم فتوهم الما وان كان بعيدا كاف لصحته ليظهر اثره في الخلف ويشترط حينئذ سلامة الالات للخلف لانه هو المقصود لا سلامة الالات للاصل وفي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخلف لا حقيقة الادا فيشترط سلامة الالات في الخلف وهو القضا لا سلامة الالات للاصل وهو الادا فلم يكن فيه توهم الحدوث ووايت

في طريقة الخلاف لبعض مشايخنا ان بادراك الجزء الاخير تلزمه الصلوة لان في ذلك الجزء يتمكن من اداء
الصلوة بان يأتي بالتحريمة ويشرع فيها ثم يتمها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم
اتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء هذا هو المذهب يجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة
بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في الفجر فلا يجب عليه الا الفجر لانه
لا يتصور ان يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر بان لم يشرع في الفجر او شرع ثم فسد يجب
عليه قضاء ذلك القدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد **قوله**
كما كان لسليمان صلوات الله عليه وذلك ان سليمان عليه السلام لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد
وفاتته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك تلك الخيل بالعقر وضرب
الاعناق كما قال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشوما بها حيث شغلته عن ذكر ربه
وعبادته وقهرا للنفس بمنعها عن حظوظها جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها
من وقت الصلوة ليتدارك ما فاته من الصلوة او الورد وسخر الريح بدلا عن الخيل فتجري بامره
رخاء حيث اصاب الى اخره كذا في كتاب عصمة الانبياء وكتاب خصص من التقيا من قصص الانبياء عليهم السلام
كما في الحلف على مس السماء فان من حلف ليمسن السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا
لتوهم البر فان السماء عين محسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون
اليها ولو اقدره الله تعالى على صعودها لصعدها كعيسى ومحمد عليهما السلام فينعقد يمينه بناء على
هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث في الحال للعجز عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كان يحنث
ولا يقال ان اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا وقد فعل لسليمان عليه السلام فكان ينبغي
ان ينعقد الغموس بهذا الطريق ايضا حتى لزمته الكفارة بها لانا نقول هناك اخبر
عن فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق مستحيل منه فان الله تعالى وان اعاد الزمان الماضي لا يصير
الفعل موجودا من الحالف حين فعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا في المبسوط وهو نظير من
هجم عليه وقت الصلوة اي اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء الخلف وهو القضاء

نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من هجم اي دخل عليه وقت الصلوة في السفر وانما اختار
لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان واتيان وقت
الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان يتهيأ
لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيؤ لذلك فهجوم وقت الصلوة على
المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يخبره بالوقت من مؤذن ونحوه يحقق العجز عن
استعمال الماء لعدم تهيئته الماء قبله لكن مع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء وهو
قوله تعالى فاغسلوا لتوهم حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشايخ ولهذا يجب عليه الطلب
ان ظن ان بقربه ماء ثم ينتقل بالعجز الظاهر الى الخلف وهو التراب **قوله** ومن الاداء ما
لا يجب الا بقدرة ميسرة واذا ثبت ان الاصل لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله تعالى
تفضل على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها على قدرة كاملة
زائدة على اصل القدرة وتسمى قدرة ميسرة لحصول اليسر على الاداء بواسطة اشتراطها وهي
زائدة على الاولى اي الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم اليسر بالاولى لا يمس الا الامكان
ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداها اشق على النفس
من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار
امر شاق اليه اشار ابو اليسر وفرق ما بينهما اي بين القدرتين في الحكم ان الاولى وهي الممكنة
شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها فلا يتغير بها صفة الواجب بل يثبت
اصل الوجود فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة شرط لجواز
الصلوة ولم يشترط دوامها لبقاء الجواز وكذا الشهود في النكاح والثانية وهي الميسرة
شرطت للتيسير فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة واليسر فشرط
بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب
تغير من العسر الى اليسر بها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة

فلم يكن شرطا لبقاء الواجب من بقائها ولكن معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة
ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر يعني انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان
جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى
اليسر بواسطتها فكانت مغيرة **قوله** ولهذا اي ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب
الذي تعلق بها قلنا بانه الضمير للشان يسقط الواجب وهو الزكوة بهلاك النصاب والعشر
بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع اي استاصله افة لان كل واحد منها متعلق
بقدرة ميسرة وقال الشافعي رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن
من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء والعجز ما يؤدي من تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز
عن الاداء فيبقى عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب فلما
لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت
ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحق المستحق متى وجب بوصف
لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالملك اذا ثبت مبيعا يبقى كذلك وان ثبت هبة يبقى
كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب حق تعين في المال حقيقة
او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لانقلب غرامة تاتي على اصل ماله فلا يكون
الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيئا اخر فلا يجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه بقاء الواجب
بعد استهلاك النصاب فان كان الباقي غرامة محضة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير
عُدّ المستهلك قائما زجرا عليه فبقي الواجب ببقاء المال تقديرا ثم استوضح وجوبها بقدرة
ميسرة بقوله الا ترى انه اي الشارع خص الزكوة بالمال النامي اي علق وجوبها بوصف النماء
لئلا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للنمو
مقام حقيقته تيسيرا لان في التعلق بحقيقة النمو من حرج وكذلك اوجب قليلا من كثير وهو ربع
العشر فعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة فشرط دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا هلك
بعض النصاب

حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن
لليسر لان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتي درهم في اليسر
بل اشتراطه في الابتداء ليصير المكلف به اهلا للوجوب فان المطلوب اغناء الفقير ولا اغناء بصفة الحسن
لا يتحقق من غير الغني الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة واعتبر الغنى بالمال الذي
جعل سببا للوجوب فكان النصاب هنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط
بقاؤه لبقاء الواجب وكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه الا انها يسقط لفوات النماء الذي
تعلق اليسر به لا لفوات النصاب فاذا هلك بعضه يبقى بقسط الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء
في ذلك القدر **قوله** والعشر بالخارج يعني وجوب العشر متعلق بقدرة ميسرة ايضا لانه
من مؤن الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نماؤها لا برقبة الارض ولا بالخارج مع
امكان الاعتبار فيها ووجب قليل من كثير مع امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاؤها لبقاء
الواجب فاذا هلك الخارج يسقط والخراج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب بصفة اليسر ايضا
لانه من مؤن الارض كالعشر ويتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبتها حتى لو كانت الارض سبخة
لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يسلم الخارج بان زرعها ولم تخرج شيئا ولم يتعلق بكل النماء بل بعضه حتى
لو زاد الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف ثبت انه واجب بصفة اليسر الا ان النماء هنا اعتبر
تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري
بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره
كما يجعل موجودا بعد الحول في باب الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي
وبخلاف ما اذا اصاب الزرع افة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب
فلا نحرمه شيئا فلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن فيها استغلال
الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه **قوله** ولهذا
اي ولاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحانث في اليمين الذي له قدرة

التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعد ما وجبت عليه الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم
لان هذه الكفارة تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة وذلك
تيسير لان الخيار اذا ثبت له ترفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان
الواجب عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث
خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى
قلنا انها واجبة بقدرة ممكنة لان ذلك ليس بتخيير معنى فلا يفيد التيسير وتحقيقه ان المقصود
من التخيير قد يكون تأكيد الواجب وقد يكون تيسير الامر على المكلف فنظير الاول قوله تعالى ان اقتلوا
انفسكم او اخرجوا من دياركم اي لا بد من ان يصدر واحد منهما منكم وقولك لولدك حين غضبت
عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلاني او تكتب كذا جزءا من العلم ثم تنام ولا
لا تنفك منك فالمقصود تأكيد ما اوجبت عليه من السهر في التعب لا التيسير ومعناه لا بد منه
لك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت عنك السهر لا محالة ونظير الثاني قولك لغلامك
اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير ومعناه اختر منها ما تيسر عليك
ثم تعرف المقصود في التخييرات الشرعية بكون تلك الاشياء التي خير المكلف فيها متماثلة
في المعنى وغير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة
ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد الواجب وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه
كما في الصورة يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة
الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار ماليته نصف صاع من بر وقيمة صاع من
شعير او تمر تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه
سواء فلا يفيد التخيير التيسير قصدا بل يفيد التأكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء
لا محالة اما بادا نصف صاع من بر او غير ذلك مما يماثل في المالية وكفارة اليمين من القبيل
الثاني لان مالية تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى

94

فيفيد التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة
فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبر العدم
المستمر في قوله ان لم آت البصرة فعبدي حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق يدل ذلك
على تيسير الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال
واذا ثبت انها وجبت بقدرة ميسرة كان وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط
بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب في الصوم ضرورة **قوله**
من ان المال الي لكن المال في الاخرة جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى
سقطت بهلاك المال كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد السقوط
كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق على عين فان الشرع اعتبر القدرة
على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر وجعل النصاب ظرفا للواجب
قال الله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في الرقة ربع العشر
وفي اربعين شاة شاة وفي خمس من الابل شاة فبحصول مال آخر بعد فواته لا تثبت القدرة
على الاداء فلا يعود الوجوب واما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بمطلق
المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب الساتر لاثم الحنث ولهذا لم يشترط
فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال اصابه من
بعد اي بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت وثبت بخلاف الزكوة ولهذا
اي ولان المال غير عين في الكفارة ساوى الاستهلاك فيها الهلاك حتى سقط وجوب التكفير
بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال في الزكوة لما كان عينا كان
كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الغير فوجب الضمان ولما لم يتعين المال هنا لم
يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء **قوله** واما الحج اي آخره
يحتمل ان يكون جوابا عما يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد

والراحلة وهما يدلان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي
واكتساب الزاد في الطريق وهذا صحيح الندرة ماشيا ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى
لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وبقي تحت عهدته
وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنا بالنصاب شرط لوجوبها واصل القدرة
يحصل بملك نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر ونحوهما ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب
حتى بقي في ذمته بعد فوات الغنا ما اشار الى الجواب بما ذكرنا ويحتمل ان يكون ابتدا بيان
انها تين العبادتين تجبان بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله
تعالى من استطاع اليه سبيلا ولا تتحقق الاستطاعة للنائي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة
فانهما من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فكان اشتراطهما لبيان ادنى التمكن
من هذا السفر لا للتيسير اذ اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشيا بشرط
بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها
لبقاء الواجب وانما لم يعتبر التوسيع الذي ذكره السائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة
لان في اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يودي الى الهلاك في الغالب والحرج منفي واعتبر في ادا
الصلوة ليظهر اثره في خلفه وهو القضا لا لعين الادا ولا خلف للحج ليظهر فيه فمباشرته الحرج فلذلك
لم يعتبر وكذلك اي ومثل الحج صدقة الفطر في انها لا تجب بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة
واشتراط الغنا فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اي بالغنا اهلا للاغنا بمعنى هذه الصدقة
وجبت اغنا للفقير بقوله عليه السلام اغنوهم فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنا في المكلف ليصير
بواسطته اهلا للاغنا اذ الاغنا من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض عليه
بان المراد من الاغنا المذكور في الحديث ليس الاغنا الشرعي بل المراد اغناوه عن المسالة يانا
كفاية يوم العيد فلا يكون الغنى الشرعي شرطا لاهليته به واجيب عنه بانه ثبت بالدليل
ان المراد من الاغنا كفاية الفقير بقرينة قوله عن المسالة فيتبع الغنا المشروط في جانب المودي

مطلقا ينصرف الى ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغنا في المودي ثبت
ضرورة وجوب الاغنا فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغنا الشرعي كيف يثبت اشتراطه في المودي به
فالاولى ان يقال انما اعتبر الغنى الشرعي لانها شرعت لاغنا الفقير عن السوال بالنص فلو
كان الفقير اهلا لوجوبها لصارت مشروعة لاحواجه الى السوال وذلك لا يجوز وبيانه انه
اذا ملك ما يمكنه من اغنا الفقير عن المسالة وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا عن المسالة به
متمكنا من الاغنا فلو اعتبر هذا الغنا وامر بالاغنا لعاد الامر على موضوعه بالنقض لانه حينئذ
يصير محتاجا الى المسالة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسالة اولى
من دفع حاجة الغير ولهذا شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا
من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع
حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغنا ثم استوضح
ما ذكر ان الغنا شرط للاهلية لا لليسر بقوله الا ترى انه اي هذا الواجب وهو صدقة الفطر تجب
بثياب البذلة اي بالثياب التي تبتذل وتستعمل في اللبس او بثياب الجمال التي تلبس في المواسم
حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي نصابا وجبت عليه
صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن في الغنا دون اليسر لان حصوله
متعلق بالمال النامي ليكون الادا من الفضل وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط
حولان الحول المحقق للنما بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر تلزمه صدقة الفطر وتلزمه بسبب
راس الحر والمدبر وام الولد والعبد المديون فعرفنا ان الغنا شرط التمكن لا شرط اليسر
فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه الصدقة لانه يعدم
الغنا لا لانها وجبت بصفة اليسر والغنا من شرط الاهلية فيمتنع الوجوب بعدمه لا محالة
ولهذا لا يمنع العبد عن سببيته للوجوب اذا ملك المولى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية
لان الغنا بهذا العبد ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغنا بمال الحر فلا يمنع الوجوب

بخلاف من عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكوة لان الشرط في الزكوة الغنا بعين النصاب
حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب وان كان غنيا بمال اخر ودين العبد يعدم الغناية
فيمنع وجوب الزكوة والله اعلم **فصل في صفة الحسن للمامور به**

اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبته محمودة والقبح
بخلافه وعند من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفة ذلك وقيل الحسن
عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقبح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق
الحسن والقبح وكونهما عقليين او شرعيين كلام طويل لنا وللاشعرية ليس هذا موضع
تقريره ثم ان حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات اللغة لان صيغة الامر تتحقق
في القبيح كالكفر والسفه والعبث كما يتحقق في الحسن الا يرى ان السلطان الجائر اذا
امر انسانا باتلاف مال انسان او نفسه بغير حق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المامور
ولم يات بما امر به يقال خالف امر السلطان الا ان الامر لما كان طلب المامور به باكد الوجوه حتى
صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصادر منه كون المامور به
حسنا لانه لا يليق بالحكيم طلب ما هو قبيح باكد الوجوه قال الله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشا
وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر فدل الامر منه على كون المامور به حسنا والعقل آلة
يعرف بها الحسن لا انه موجب بنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه
لان الحسن العقلي لا يرد عليه النسخ بل الحسن كشكر المنعم وحسن العدل والاحسان ويثبت
ان حسن المشروعات من قضية الشرع والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها
في غيره **فان قيل** الفعل عرض وانه صفة والصفة لا تقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه
بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا
وواجبا وحراما والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة **قلنا** هذه صفات راجعة الى
الذات كالوجود مع الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود

ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان
زائدة عليها وان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه
كما انه يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله لا انه محدث لحدوث قام به
لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث اخر فيؤدي الى القول بمعان لا نهاية لها وانه
باطل ولان هذه صفات اضافية واسما نسبية والصفات الاضافية ليست بمعان
قائمة بالذات وتكون الذات موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضي وجود عين يكون
علقة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ فالذات موصوفة
بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات
زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان
صفات الذات لا تتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الا حالة الحدوث
وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه
كذا في الميزان **قوله** المامور به نوعان يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه
اي اتصف بالحسن لحسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي اتصافه بالحسن لحسن
ثبت في غيره والقسم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى اللام للعهد اي المعنى الذي
اتصف المامور به بالحسن فيه وضعه من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تتادى
بافعال واقوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان مبنى الصلوة
على الافعال الا ترى انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال لا تجب في عكسه
ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا اليمين على الشمال صار ناظرا الى الارض تعظيم له
في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم
بوضع اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات
وسائر اذكار الصلوة تدل على نهاية التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وبذل

المجهود في اظهار العبودية والمسكنة لخالقه فبهذا صار افعال الصلوة واذكارها جميعا
موضوعة للتعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر المنعم حسن
عقلا ثم الايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة في الحسن من الصلوة لان حسنه لا يحتمل
السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان
الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة لعينها عرف
به ان الايمان بهذا الوصف اولى **قوله** الا ان يكون في غير حينه او حالة الضماير كلها راجعة
الى التعظيم اي الا ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوة في الاوقات المكروهة وكاداء
الفرض قبل الوقت او غير حالة كالصلوة في حال الحيض والنفاس والحدث والجنابة
فان هذه الحالة ليست بصالحة للتعظيم لفقد شرطه وهو الطهارة وكذا حكم ساير الشروط
فحينئذ يثبت قبح بهذا العارض فيصير حراما **قوله** وما التحق بالواسطة بما كان حسنا
في وضعه وهو القسم الثاني من القسمين الاولين فالزكوة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة
الفقير لانها ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه
ولا يتم هذا الفعل الا بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن فصارت حسنة
بهذه الواسطة لا بنفسها لان تمليك المال بنقصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع
عقلا والصوم صار حسنا لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك
به كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال
عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد
مع اهل الحرب حتى سمي الجهاد الاكبر في قوله رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فصار
حسنا بهذه الواسطة لا انه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع
النصوص المبيحة لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة محترمة
عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة

نوع

شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة يساوي في ذاتيهما سفر التجارة
وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فان الفقير
ليس يستحق عبادة اداء العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وحاجته الى الكفاية ثابتة بخلق
الله جل جلاله بدون اختياره فالعلي واهي هو اغنى واقتداء افقر في قول والنفس ليست
جانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام
احد على الميل الى الشهوات ولا يسال عنه يوم القيامة ولا يعاقب لما لم تكن النفس
جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها بمخالفة هواها لئلا
يقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها كان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك
وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيه والبيت ليس يستحق للتعظيم بنفسه اذ
هو حجر كساير البيوت بل بجعل الله تعالى اياه معظما وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت
ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد كانت مضافة الى الله جل جلاله
وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد
للرب بلا واسطة كالصلوة ولذلك شرط لها الاهلية الكاملة فلا تجب على الصبي كالصلوة
خلافا للشافعي رحمه الله في فصل الزكوة **فان قيل** الصلوة صارت قربة بواسطة
الكعبة ايضا فينبغي ان تكون من هذا القسم كالحج **قلنا** انما اردنا بالواسطة ههنا
ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات يتوقف على
هذه الوسائط المذكورة حتى سميت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله
تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت
القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وتبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه
القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الاول بخلاف تلك العبادات
فانها لا تكون حسنة بدون وسائطها فكانت من القسم الثاني اليه اشار الشيخ الامام

العلامة مولانا بدر الدين رحمه الله في نوادر التقويم قوله وحكم النوعين اي الحسن
لمعنى في عينه والملتحق به واحد وهو ان الواجب متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب
اي بالاتيان به او باعتراض ما يسقطه بعينه اي ماله اثر في اسقاطه نفسه بلا واسطة مثل
الحيض والنفاس ونحوهما وهو احتراز عما وجب لغيره فانه يسقط بسقوط ذلك
الغير ويبقى ببقائه كالوضوء والسعي الى الجمعة واعترض عليه بان المراد من الواجب
ان كان ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد
الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده في هذا الموضع لانه في بيان
حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن ما ثبت بالسبب وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس
الوجوب لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم
قوله او باعتراض ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجيب
عنه بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صح اضافة ما ثبت به
الى الامر بواسطته كما صح اضافة ما ثبت بالمقتضى الى المقتضي على ما مر بيانه قوله
والذي حسن لمعنى في غيره نوعان كالقسم الاول ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود
الضمير راجع الى ما يعني به ان الغير الذي شرع هذا المامور به لاجله وثبت الحسن له بواسطته
لا يحصل بعد حصول المامور به الا بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة فان الوضوء في
نفسه ليس بحسن لانه تبرد وتطهير نفسه وليس في ذلك حسن وانما حسن للتوصل به الى
اداء الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ هو مشي ونقل اقدام
وليس في ذاته حسن وانما حسن وصار مامورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى ادائها فكان
حسنا لمعنى في غيره ايضا ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء وكذا الجمعة لا تتادى بالسعي بوجه
بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان هذا القسم وهو القسم الثالث كالملاقي في
كونه حسنا لغيره كالقسم الاول في كونه حسنا لعينه والنوع الثاني من هذا القسم وهو
دا[illegible] تمام

الوجوب

ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتادى بالمامور به من غير حاجة الى فعل مقصود له كالصلوة
على الميت والجهاد واقامة الحدود فان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ هي بدون
الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وانما صارت حسنة بواسطة اسلام
الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة منهيا عنها قال الله
تعالى ولا تصل على احد منهم مات ابدا الاية فثبت انها حسنت لمعنى في غيرها وهو قضا
حق الميت المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وضعه لانه تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده
وليس في ذلك حسن كيف وقد قال النبي عليه السلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان
الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه لما صار عدو الله وللمسلمين وقصد الى
محاربتهم شرع الجهاد اعداما للكفرة وقهرا لهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا لغيره وكذا اقامة
الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب العباد وايذاؤهم كالجهاد ولكنها صارت
حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية الى الفساد وتاديتها الى صيانة النفس
والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع المامور به لاجله في
هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمامور به فان قضا حق الميت واعلا الدين وقهر اعدائه والزجر
عن المعاصي يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل اخر
فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث لشبهه بالحسن لعينه من وجه فكان
في مقابلة القسم الثاني فانه حسن لعينه شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه
بالحسن لعينه وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام الميت وكفر الكافر وارتكاب المنهي عنه
ههنا دون الصوم ونظيريه لانها وان كانت بقدر الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار
العبد وصنعه عن طواعيه فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في
غيرها الا ان العبادة تتم بالعبد للدين عن قدرته فيكون الواسطة المضافة الى غير الله تعالى
غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف تلك الوسائط فانها تثبت بصنع الله تعالى

لا صنع للعبد فيها فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من الخير للرب بلا
واسطة **قوله** وحكم هذين النوعين واحد ايضا كما ان حكم النوعين الاولين واحد
وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير حتى لو سقطت الصلوة
بحيض او نفاس او غيرهما سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نقل من الجامع مكرها
بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجبا عليه ولو حمل مكرها الى الجامع
او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة سقط اعتبار السعي ولا تتمكن بعدمه نقصان فيما هو المقصود
وان سقطت الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذا حق الميت متى سقط بعارض مضاف
الى اختياره من بغي او قطع طريق سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقط
عن الباقين لحصول المقصود وكذا اذا لم تنكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم يسقط
الفرض ووجب القتال ثانيا ولو تصور اسلام الخلق عن اخرهم سقط فرض القتال
وان كان ذلك خلاف الخبر فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل
عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة

فصل في النهي

النهي في اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء
ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وقيل هو قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء
وقيل هو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من
بعض ويفهم ما فيها من الاحترازات مما ذكرنا في حد الامر ثم صيغة النهي وان كانت مترددة
بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه لا تبايعوا
والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الاية وبيان العاقبة كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا
عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي لا تكلني الى نفسي والتاسي كقوله تعالى لا تعتذروا
اليوم والارشاد كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء والشفقة كقوله عليه السلام لا تتخذوا الدواب
كراسي فهي مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم

والتأييس

دون الكراهة او على العكس او مشترك بينهما بالاشتراك اللفظي او المعنوي او موقوف فعلى
ما تقدم في الامر من المذاهب والمختار كذا في عامة نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجمهور
وجوب الانتهاء عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء
اختيار المخاطب يقتضي وجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه يقتضي
وجوب الانتهاء وذكر في الميزان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان
النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي
من حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضد في الحقيقة ووجوب الانتهاء حكم
الامر الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى النهي شرعا قبح المنهي عنه
كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما لا يامر الا بالحسن
قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضياته شرعا لا لغة فلذلك
انقسم المنهي عنه في صفة القبح اربعة اقسام كما انقسم المامور به في صفة الحسن كذلك **قوله**
والنهي اي المنهي عنه في صفة القبح ينقسم انقسام الامر اي المامور به في صفة الحسن ما قبح لعينه
وضعا اي كان قبيحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالكفر والعبث
فان قبح الكفر بالله عز وجل يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول بحيث
لا يتصور زواله ولهذا لا يتصور نسخ حرمة الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث
فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عن السفه عاقبة حميدة على ما قيل يعرف
قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت بلا فائدة
وقبحه لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في مقابلة الايمان والصلوة وما التحق به اي ما قبح
لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح
فان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على
حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام النائم
والمجنون

شرعا

وكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال
العقد والحر ليس بمال وكذا ما في بطون الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عبثا
لحلوله في غير محله بمنزلة ضرب الميت والكل ما لا يعتد به فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم
الاهلية والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج والمضامين
ما تضمنته اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا
وكان مضمون كتابه كذا والملاقيح ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت
الدابة اذا حبلت وهو بمعنى الاذن فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم استعملوه
محذوف الجار وصورته ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة
وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبي عليه السلام عن ذلك وحكم النهي فيه اي فيما قبح لعينه اما
وضعا او شرعا بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان
يكون مشروعا بوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر فالنهي على
حقيقته لبقاء شرطه وهو تصور المنهي عنه من المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال
الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي فيه بمعنى النفي مجازا للمشابهة بينهما في
اقتضاء كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي
العدم من الاصل قوله ما جاوره المعنى جمعا اي اجتماعا والضمير راجع الى ما اي نوع منه
ما جاوره المعنى الموجب للقبح من حيث انهما اجتمعا معا من غير ان يصير ذلك المعنى وصفا له
او داخلا في حقيقته ويتصور الانفكاك بينهما مثل البيع وقت النداء فان النهي عن البيع
وقت النداء يتعلق بالاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة حقيقة وهو امر مجاور للبيع قابل
للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق ذاهبين والاخلال
بالسعي يوجد بدون البيع بان يمكثا في الطريق من غير بيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض
المغصوبة متعلق بشغل الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للانفكاك اذ الشغل يوجد

بدون الصلوة والصلوة توجد بدون الشغل وكذا النهي عن الوطء حالة الحيض متعلق
باستعمال الاذى وهو معنى مجاور للوطء غير متصل به وصفا فثبت ان النهي عن هذه الاشياء
لاغيارها لا لاعيانها وحكمه اي حكم هذا النوع انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف
بين الفقهاء حتى ينعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتأدى
الفرض بالصلوة في الارض المغصوبة لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير
متصل به وصفا لم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد
كالصائم اذا ترك الصلوة يكون مطيعا بالصوم عاصيا بترك الصلوة ولا يؤثر ترك الصلوة
في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم غير متصل به وصفا ولهذا اي ولان
حكم هذا النوع ما ذكرنا او لان النهي عن الوطء في الحيض لمعنى مجاور قلنا ان وطئها في حالة
الحيض يحلها للزوج الاول يعني فيما اذا طلقها ثلثا وتزوجت باخر لان حرمته لمعنى مجاور
يقبل الانفكاك فلا يمنع عن احكامه كما لو ثبتت حرمته باليمين ويثبت به احصان الواطي
يعني اذا تزوج امرأة ووطئها في حالة الحيض يصير محصنا بهذا الوطء كما لو وطئها في حالة الطهر
حتى لو زنى بعد ذلك كان حده الرجم دون الجلد لما ذكرنا ولا يبطل ايضا به احصان القذف
حتى وجب الحد على قاذفه بعد هذا الوطء كذا في بعض الشروح وهذا القسم في مقابلة البيع
والطهارة قوله وما اتصل به المعنى وصفا اي النوع الثاني مما قبح لغيره ما اتصل به المعنى
الموجب للقبح بحيث صار وصفا له ولم يتصور انفكاكه عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر
فان البيع الفاسد كبيع الربوا والبيع بشرط على خلاف مقتضى العقد والبيع بالخمر قد وجد فيه
ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار
وصفا له فان بيع الربوا هو اشتراط الفضل الذي فات به المساواة المشروطة لجواز بيع الجنس
بالجنس وكذا الشرط المفسد وهو الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للمعقود
عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا لانه عبارة عن فضل خال عن العوض يستحق بعقد
المعاوضة

وهذا الشرط بهذه المثابة فاخذ حكمه ثم الفضل ان الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه فكان
كوصفه فباشتراطه لا يختل ركن التصرف ولا محله ولا اهلية العاقد فلا يرد ذلك اصل المشروعية
ولكن فات به شرط الجواز فصار فاسدا وفي البيع بالخمر هو الخلل الذي تمكن في الثمن ان الخمر
ليست بمتقومة وهي مما وجب الاجتناب عنه ولا يجوز تسليمها وتسلمها والثمن في البيع بمنزلة
الوصف فيفسد به البيع ولا يبطل وفي صوم يوم النحر المعنى الموجب للقبح وان كان غير الصوم
لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية وهو في نفسه
حسن ولكنه قبح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل ادائه وهو انه يوم عيد وضيافة والوقت
داخل في تعريف الصوم فكان الخلل الفاسد فيه من قبل الوقت بمنزلة الوصف له اذ لا يتصور
انفكاكه عنه ولما صار المعنى الموجب للقبح في هذا القسم بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به
من القبح في القسم الذي تقدمه فاوجب فساد المشروع كما اوجب ذلك القبح الكراهة فيما تقدم
لكون الحكم ثابتا بقدر دليله **قوله** والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول اى
النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية
وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر يقع اي يحمل على
القسم الاول وهو القبح لعينه بلا خلاف لان الاصل ان يثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه
النهي لا فيما لم يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقق
هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل
على خلافه كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد
ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي عنها لمعنى الاذى والسفه لا لعين هذه الاشياء والنهي
اي المطلق كما ذكرنا ورد عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع
كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي
يكون القبح فيه لغيره متصلا وصفا حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان
لم يكن مشروعا بوصفه

؟

وقال الشافعي رحمه الله انه اى النهي المطلق ينصرف الى القسم الاول وهو الذي يكون قبحه
لعينه في البابين اي النوعين من الافعال الحسية والشرعية حتى لا يبقى المنهي عنه مشروعا بعد
النهي عنه اصلا حسيا كان او شرعيا الا بدليل الاستثناء ويحتمل ان يكون راجعا الى المذهبين
في الصورتين اي النهي عن الفعل الحسي يقع على القبح لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن
قربان الحائض وعن الفعل الشرعي يقع على القبح لغيره ويدل على بقاء المشروعية الا بدليل
كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث وعنده النهي عن الفعل الحسي او الشرعي
يدل على القبح في عين المنهي عنه وانتفاء مشروعيته الا بدليل كالنهي عن وطي الحائض والبيع
وقت النداء ويحتمل ان يكون راجعا الى مذهبه وهو الاظهر لدلالة السوق عليه والحاصل
ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على بطلانها عند
اكثر اصحاب الشافعي وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل
على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر القفال الشاشي وهو
قول عامة المتكلمين والقائلون بانه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى انه يدل
على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليهما ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان
والفساد توضيحا لهذه الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل
مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فصلوة من
ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله
غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة
كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فمعناه
في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها
عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة الصحة واما الفساد فيرادف البطلان عند
اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل

وهو ما كان مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه على ما سيأتي بيانه واعلم أن الصحة عندنا
قد تطلق أيضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل فإذا حكمنا على شيء بالصحة
فمعناه أنه مشروع بأصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فإنه ليس بمشروع أصلا وبخلاف الفاسد
فإنه مشروع بأصله دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الأول
عندنا من حيث أن المنهي عنه يصلح لإسقاط القضاء في العبادات كما إذا نذر صوم يوم النحر
وأداه فيه لا يجب عليه القضاء ولترتب الأحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لأنه
ليس بمشروع بوصفه وإن كان مشروعا بأصله تمسك الفريق الأول بأن الكلام أقسام كالخبر والاستخبار
والأمر والنهي ولكل منها موجب أصلي لا ينفك عنه في أصل الوضع والعمل بحقيقة كل واحد
واجب لأنها هي الأصل والنهي في اقتضاء القبح حقيقة كالأمر في اقتضاء الحسن فيجب حقيقة النهي
شرعا أن يكون مقتضيا للقبح في عين المنهي عنه كما أن حقيقة الأمر شرعا أن يكون مقتضيا
للحسن في عين المأمور به لما ذكرنا من ضرورة حكمة الآمر والناهي ألا ترى أنه لو قيل نهي الشارع لا يقتضي
القبح يكذب القائل كما لو قيل أمره لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من أمارات الحقيقة
ثم العمل بحقيقة الأمر واجب حتى أن حقيقته تقتضي حسن المأمور به لعينه لا لغيره إلا بدليل فيجب
العمل بحقيقة النهي وهو أن يثبت قبح المنهي عنه لعينه لا لغيره إلا بدليل لأن المطلق ينصرف إلى
الكامل إذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم لا يثبت حقيقة الوجود والكمال
في القبح أن يكون في عين المنهي عنه كما في جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الأصلي فوجب القول
وإذا ثبت أن حقيقته تقتضي قبح المنهي عنه لذاته لا يتصور أن يبقى مشروعا بعد النهي لأن أدنى
درجات المشروع أن يكون مباحا مطلق الإقدام عليه والقبيح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور
أن يكون مشروعا فكان النهي عنه نسخا للمشروعية فلم يحتج إلى نفي تصوره بعد النسخ قوله
ولا يلزم جواب عما يرد نقضا عليه يعني لا يلزم على ما ذكرنا أن النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي
رفع المشروعية الظهار فإنه تصرف منهي عنه محظور وقد انعقد بعد ما صار منهيا عنه سببا

للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي لأن كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم
مطلوب شرعا كالبيع للملك والنكاح للحل أنه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي أم لا والظهار
ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فإنه منكر من القول وزور والكفارة إنما وجبت
جزاء لتلك الجريمة وثبوت صفة الحظر في السبب لا يخرج السبب من أن يكون صالحا للإيجاب
الجزاء بل يحققه كما في القتل العمد فإنه محظور ثم إنه أوجب القصاص جزاء وثبوت وصف الحظر
فيه لم يخرجه من أن يكون صالحا للإيجاب بل هو المؤثر في إيجاب الجزاء فكذا الظهار وهو معنى قوله
صفة حرمة سببه أي يقتضيها واحتج من قال بأنه لا يدل على الفساد ولا على الصحة
بأن النهي يدل على اقتضاء الترك أو التحريم أما الفساد والصحة فأمران آخران يحتاجان نقط
إلى دليل آخر واللفظ غير موضوع للصحة ولا للفساد لغة ولا شرعا ولا ضرورة أما لغة فظاهر
وأما شرعا فلأنه لم ينقل ذلك صريحا عن الشارع لا بالتواتر ولا بنقل الآحاد وأما ضرورة
فلأنه ليس من ضرورة المأمور به أن يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة المنهي عنه ذلك وكذا
لو قال الشارع حرمت عليك بيع الربوا ونهيتك عنه لكن إن فعلت وقع سببا للملك لا يكون
تناقضا فثبت أنه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولنا أن النهي يراد به عدم الفعل
إلى آخره بيانه أن الله تعالى ابتلى عباده بالأمر والنهي بناء على اختيارهم فمن أطاعه
بالائتمار بما أمر والانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بترك الائتمار والانتهاء
باختياره استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي إنما يتحقق إذا كان المنهي عنه متصور الوجود
بحيث لو أقدم عليه المكلف يوجد حتى يبقى العبد مخيرا بين أن يقدم على الفعل فيعاقب
أو يكف عنه فيثاب بامتناعه عن تحقيق الفعل مختارا فيكون عدم الفعل مضافا إلى
كسبه واختياره هذا موجب حقيقة النهي وأما النسخ فلبيان أن الفعل لم يبق متصور
الوجود شرعا كالتوجه إلى بيت المقدس وحل الأخوات لم يبق مشروعا وصار باطلا شرعا
فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق باختياره ولهذا لا يثاب على

لا امتناع في المنسوخ ونظيره ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه
لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا يجدها لا يثاب عليه لان
امتناعه عنه بناء على عدمها ثم النهي كما يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا فما
فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به وان لا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان
وجوده لا يمتنع بسبب القبح واما التصرف الشرعي فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا يتحقق مع
القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يرجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا
ترجيح جانب التصور اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة وعرفا
وشرعا اما لغة فلانه متعد لازمه انتهى يقال نهيته فانتهى كما يقال امرته فائتمر واما عرفا
فلانه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر واما شرعا فلما قلنا ان تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك
بل هو من مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا وجود لحقيقته بدونه شرعا
وعرفا ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة وثانيها انه قد امكن اعتبار
جانب القبح مع اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه
جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول
اولى وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه حينئذ يصير نسخا
وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطاله ابطال القبح الذي ثبت مقتضى به لان في ابطال المقتضي
ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين المنهي عنه عائدا على موضوعه
بالنقض وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره
اولى ثم انك قد علمت ان المراد من امر الشارع ونهيه وجوب الاتيان ووجوب الانتهاء لا وجود
الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به
عدم الفعل يطلب به عدم الفعل او يراد به عدم الفعل في وضعه من غير نظر الى انه صادر من
الشارع وقيل معناه يراد به عدم الفعل في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه

فاما في حق الكل فالمراد من النهي وجوب الانتهاء لا حصوله ومن الامر وجوب الاتيان لا وجود
المامور به ومن الاول هو الوصف فيعتبر التصور الصحيح المستلزم للنهي اي يتوقف صحته
على تصور المنهي عنه شرعا ان يكف عنه اي يمتنع عن المنهي عنه هو الحكم الاصلي في النهي
اي كون العدم مضافا الى اختيار العبد هو الموجب الاصلي او كون المنهي عنه متصور الوجود
هو الحكم الحقيقي الاصلي فيه فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم بالنهي للمنهي عنه لا
انه قائم بحقيقة النهي لانه منع من القبيح وذلك حسن ثبت مقتضى به اي يثبت القبح مقتضى
بالنهي تحقيقا لحكمه اي لاجل تحقق حكم النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز تحقيقه اي اثبات
القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل به اي بالقبح ما اوجب القبح اي ابطله واقتضاه وهو النهي
لما قلنا انه يصير عائدا على موضوعه بالنقض لان المقتضي حينئذ يصير دليلا على فساد المقتضي
بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه اي يجب العمل بالاصل
وهو النهي في موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذلك بابقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته
ويجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي يجعل القبح
راجعا الى وصف المشروع المنهي عنه لا الى ذاته فيصير اي المشروع المنهي عنه مشروعا باصله
اي في نفسه غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فيصير فاسدا لفوات وصفه مثل الفاسد
من الجواهر الجوهر مركب گوهر والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لؤلؤة
فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله
وتغير وصفه بان خنز فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه
وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر ما بقي منتفعا باصله بعد ان قام الفساد به بخلاف
الباطل فانه لا يبقى منتفعا به اصلا يقال اللحم اذا انتن ولكنه بقي صالحا للغذاء لحم فاسد واذا
صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال له لحم باطل وذكر ابو المظفر السمعاني في القواطع
في جواب ما ذهبنا ان النهي الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي انتهى

خنز اللحم تغير اذا انتن

اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حاله فيصح النهي بناء عليه
بيانه ان العبد ما دون بالصوم مامور به وليس في وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره
وصيرورته عبادة فمخصوص الى الشرع لا الى العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته
صوما الى زوال اذن الشرع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال الاطلاق الشرعي وكان
صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد صح النهي وتحقق فلهذا لو ارتكبه
كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكابه المنهي عنه واتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم
اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه **قال** وهذا لان الصحة
والفساد وصفان متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك انما اليه ايقاع الفعل مختارا
فان وقع على وفق امر الشرع واطلاقه صح والا فلا **قال** ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم
الحائض حيث تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة الشرعية
قلت وحاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا
والجواب عنه انا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة
فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى
ان الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك
كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته عند الامكان
وعدم المانع **قوله** ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم
كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة
عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا وما ذكر بعض اصحاب الشافعي
ان تصور الفعل عند النهي كان لصحة النهي فلا حاجة الى ابقائه مشروعا بعد ذلك فاسد لان
النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل فلا بد من ان
يكون متصورا في المستقبل ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقائه مشروعا

106

قوله ولا تنافي اشارة الى الجواب عن ايقال ان ما ذكرتم من ابقاء المشروعية بصفة الفساد
انما يصح في الافعال الحسية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما في الافعال الشرعية فلا يقبل
وصف الفساد مع بقاء مشروعيتها للتنافي بين المشروعية والقبح فان المشروعية تقتضي
بقاءها والقبح يقتضي عدمها فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان المشروعات تقبل وصف الفساد
مع بقاء المشروعية **فقال** المشروع يحتمل الفساد بالنهي اي يقبله مع بقاء مشروعيته
كالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على
احرامه لا يخرج به عن العهدة ويجب عليه القضاء في العام القابل ولكن بقي احرامه حتى
وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الاحرام وكذا لو احرم
مجامعا لاهله ينعقد احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور
شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته اي اثبات كون المنهي عنه مشروعا على هذا الوجه اي
صفة الفساد او وجب اثبات موجب النهي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المنهي عنه
مشروعا مع صفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات ومتى لم يبق الاصل وهو المقتضي في
منزلة التبع وهو المقتضى في منزلة بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة لحدودها
ومتى لم يجعل النهي نسخا والنسخ نهيا الا ان يجعل كلا منهما في المشروعات واحدا من غير ضرورة
وفيه تعريض بفساد ما ذهب اليه الشافعي **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن
التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله الى اخره
اعلم ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه
المبيع دون الثمن ولهذا نصاف العقد الى المبيع ويشترط القدرة عليه دون القدرة على الثمن
وينفسخ العقد بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من عينه الوصول الى ما يحتاج
اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده لا تندفع حاجته وذلك
الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق

بالاعيان لا بالاثمان وليس في ذات الاثمان نفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد كانت
الاعيان اصولا في البياعات وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا
معينا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز
تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة
كذا قيل وقيل ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح والضنة وهي بهذه المثابة لان الطباع
تميل اليها وكذا تمول الخمر للتخليل امر معتاد مشروع ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وثبت
بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن النجس والسرقين
ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا
لا يجب الضمان باتلافها فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح من حيث انها ليست بمتقومة
فلا يمنع اصل الانعقاد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل مضافا
لمحله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل في الثمن الذي هو جار مجرى
الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد معين
ينعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول الباء على العبد على انه هو الثمن لانها تدخل في
الاتباع والوسائل وان الخمر هي المبيعة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر بدراهم لان
هذا بيع مقايضة اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فلذلك يعتبر في العبد
بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض فاذن المالك لا يعتبر في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها
بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة ومتى لا يصلح لذلك لعدم تقومها فات
محل البيع وهو المال المتقوم المملوك المقدور التسليم فلذلك لا ينعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالميتة
والدم حيث يبطل لانه ليس بمال في الحال ولا في المآل ولا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن
فبطل لعدم ركنه وهو مبادلة المال بالمال **قوله** وكذلك بيع الربوا اي مثل البيع بالخمر في

الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض يستحق بعقد المعاوضة
غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض لان بالفضل يفوت المساواة التي هي شرط الجواز
وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا والشرط الفاسد ما لا يقتضيه
العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد
يكون اسما للعقد ولنفس الفضل ففي قوله بيع الربوا كذا المراد منه العقد اي بيع هو ربوا
وفي قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الفاسد في افساد
البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لان الشرط الفاسد على ما وصفنا في معنى الدرهم
الزائد من حيث انه فضل استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ثم النهي في المسئلتين وهو قوله
تعالى وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء
الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي
عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم اصل المشروع لان الايجاب والقبول من اهله في محله
ولا يختل شيء منها بالدرهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد فكانا
غيره لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة ويملك المبيع بعد ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك
وكذا الخمر وجلد الميتة وحرم الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك المبيع لا تنافي سببه فكان
ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا ان الفضل والشرط اذا دخل فيه
صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان
شرط الخيار وبيع حال ونسيئة لمكان الاجل ولما ورد النهي لمعنى في صفته لا اصله ورد في وصف البيع
لا اصله وهو وصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل
موجبا للملك ولما بقي اصله موجبا للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت الملك على القبض الا ان السبب
لما ضعف بصفة الفساد لم ينهض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فلم يثبت
الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار **قوله** وكذلك اي ومثل البيع بالخمر بيع الربوا

صوم يوم النحر هو صوم يوم النحر مشروع باصله الى آخره ، صوم يوم النحر والفطر وايام
التشريق مشروع عندنا حتى صح النذر به وهو استحسان وعند زفر والشافعي
رحمهما الله غير مشروع حتى لم يصح النذر به وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رحمهما الله
لان الصوم المشروع اسم لامساك هو قربة والامساك في هذه الايام منهي عنه فيكون
معصية فلا يكون مشروعا الا ترى انه لا يصح اداء شيء من الواجبات فيه ولو بقي مشروعا
بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المغصوبة فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية
وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله
ونحن نقول الصوم في هذه الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى
لمباشره اذ المشروع ادل على التقوى منه واليه الاشارة في قوله عز وجل لعلكم تتقون اياما
معدودات وفيه معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء من تحمل مرارة الجوع فيحمله
على المواساة اليهم وفيه انطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب وفي جماح
النفس الامارة بالسوء وانقيادها لطاعة مولاها الى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى
ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذر صوم الوصال والليالي اعرفت للسكون
والراحة فتعين النهار الذي هو زمان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة لتكون
على خلاف العادة ولتتحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه
الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرع الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه
العبادة واردا بجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها بحسب تحققها
في تلك فهذا معنى قوله مشروع باصله وهو اي اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته ولما
عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهي
لغيره لا محالة لان ذلك الغير تام به وصار كالوصف له بحيث لا يتصور وجود ذلك الغير الا به
فصار قبيحا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة الموضوعة

للعموم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل
الا به فان الامساك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والدليل على
المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكذا ثبوت المغايرة بين الشيئين تصور وجود
احدهما بدون الاخر ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به
لانه معيار له ولا تصور للصوم بدونه والخلل فيه اي في الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق
النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهي يتعلق بوصفه اي يتعلق بالصوم باعتبار
وصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم ضيافة والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه
يقوم به فاوجب فساد الصوم دون اصل الصوم مشروعا **قوله** ولهذا صح اي ولان صوم
يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا لانه اي هذا النذر نذر بالطاعة لان كف النفس
عن الشهوات في هذا اليوم بذاته قربة لما بينا وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام معصية
فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي الوصف الذي هو
معصية وهو الاعراض عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا
لا بذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه الا ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله
لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغد يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولهذا يفتي له
في ظاهر الرواية بالافطار في هذا اليوم ثم القضاء في وقت آخر ليتحصل له العبادة على الخلوص
ويتخلص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه كمن
نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها لانه ما التزم بنذره الا هذا القدر
ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف فيما روى عنه
بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشروع مرتكبا للمنهي عنه وهو
ترك الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز
عن المعصية فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حقي فلا يجب على القاطع حكم امر غيره

مم

بالاتلاف بالة فاتلفه لا يجب عليه شيء لحصول الاتلاف بامره كذا هنا **قوله** ووقت طلوع
الشمس الصلوة في الاوقات الثلاثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهي بعض المشروعية
ولا قبح في اركانها من القيام والركوع لانها تعظيم الله تعالى فيكون حسنة في نفسها كما في
سائر الاوقات ولا في شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرها لتحققها بصفة الكمال
حسب تحققها في غير هذه الاوقات فنفس الصلوة مشروعة بعد النهي كما كانت قبله
ووقت طلوع الشمس ودلوكها اي زوالها او غروبها فالدلوك الميل اي ذلك او غابت صحيح
باصله لانه صالح لظرفية العبادة كسائر الازمنة فاسد بوصفه وهو انه منسوب
الى الشيطان كما جاء في حديث الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس
وقال انها تطلع بين قرني الشيطان او ان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى
يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها
فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات فهذا معنى نسبة
الوقت الى الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها
وينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو
مثل التسلط اي انه يتسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم على عبادتها فكانت هذه
الاوقات في حق الصلوة مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة
باصلها فاسدة بوصفها كالصوم في يوم النحر والنهي في الصوم تعين لمعنى في الوقت فاشار
الشيخ رحمه الله الى الفرق بينهما بقوله الا ان الصلوة اي لكن الصلوة لا توصف بالوقت لان الوقت
ظرف الصلاة ولا تاثير للظرف في ايجاد المظروف بل يتوجد بافعال معلومة فلا يكون فساده
مؤثرا فيها لانه مجاور بمنزلة الصلوة في الارض المغصوبة بخلاف الصوم لانه يوصف بالوقت لانه
معيار له على ما مر **قوله** وهو سببها اشارة الى الجواب عما يقال فساد الظرف لما لم يؤثر
في المظروف لانه مجاور كان ينبغي ان لا يؤثر في نقصانه ايضا حتى يتادى به الكامل مع ان الذي

والسجود صح

زمان صح

الا انه فسد وان الظرف ... الارض المغصوبة ... تادى به الكامل صح

فيه لفساد الظرف فقال **الوقت** وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة فيفضي فساده الى
المسبب لا محالة لانه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان لا في الفساد كما لا
الصلوة في الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر في الفساد
ولا في النقصان بل يوجب كراهة ومثل لا تمنع اداء الواجب وفي قوله وهو سببها اشارة
الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض لان كلامنا في النفل
لا في الفرض ولا تستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتادى به
الكامل يعم بالشروع وقيل في معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان في البقاء اليه نعمة
تستدعي شكرا وكان ينبغي ان يجب عليه الاستغراق بالخدمة في كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى
رخص بالايجاب في بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت
ان مطلق الوقت سبب **فقيل** لا يتادى بها اي بالصلوة في هذه الاوقات الكامل وهو ما
وجب في غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى بالناقص **فان قيل** لا نسلم ان النقصان يمنع
الجواز كما لا تمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات في اداء الصلوة
او في قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره بالسجود ان كان
ساهيا وادى الكامل كذلك وجب ان يتادى الكامل كما يتادى بالصلوة في الارض المغصوبة
قلنا النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا لان ذلك دخل
تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته
لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف
دخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان
لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت في الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل
القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى في الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر ففواتها
لا يؤثر في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا

وانما حكمنا بالنقصان عملا بالاخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم
ولهذا قلنا ينجبر بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا الكلام في الصلوة لم يدخل في الامر
فلا يسقط المامور به بنقصانه **قوله** وتضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضا
ويتبع ان يقضيها في وقت تحل فيه الصلوة فان قضاها في وقت اخر مكروه اجزاه وقياسا
لانه لو اتمها في ذلك الوقت اجزاه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك وقال زفر هو رواية عن
ابي حنيفة رحمهما الله لا تضمن بالشروع لانها منهي عنها فلم تجب صيانتها عن البطلان كالصوم
المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر في افسادها بقيت صحيحة وان صارت
ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما مر فيؤثر
فساده في فساده ويعرف اي يعرف مقدار الصوم بالوقت حتى ازداد بازدياده وينقص
بانتقاصه ويقرا بالتشديد ايضا اي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت داخل في ماهيته حتى
قيل هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا فاذا دام اثرا اي اثر فساد الوقت في الصوم نصا
الصوم فلم يضمن بالشروع بخلافه اي الاداء في الصلوة يمكنه بذلك الشروع لا بصفة الكراهة
بان يصبر حتى تبيض الشمس فلهذا لزمه وفي الصوم بعد الشروع لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة
فلم يلزمه وحقيقة الفرق ان ما تركب من اجزا متفقة كان للبعض اسم الكل كالما واللبن والدهن
ونحوها وما تركب من اجزا مختلفة لا يكون للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين المتركب من السكر
والما والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى سكنجبينا والصوم من القسم الاول
لتركبه من امساكات متوالية فبالشروع فيه يصير صائما مرتكبا للمنهي عنه فوجب عليه الامتناع
عنه فلا يلزمه القضا بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود
فبالشروع لا يكون مصليا فلا يصير مرتكبا للمنهي عنه واذا كان كذلك انعقدت عبادة محضة
فوجبت صيانتها قبل صيرورته مرتكبا للمنهي عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه القضا
اذا افسدها فصار الحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص

فالكامل في صوم يوم العيد لانه بطريق الاتصاف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتادى به الكامل
والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى الصوم واكثر
بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتادى به الكامل وضمن بالشروع واما الصلوة
في الارض المغصوبة فالقبح فيها اقل من القسمين ولهذا ثبت فيها الكراهة ولم يورث
الفساد ولا النقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة المجردة كذا في بحر الشرح **قوله**
ولا يلزم النكاح بغير شهود اي لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النهي عن المشروع يقتضي بقا
مشروعيته النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو
الحرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب
الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك وبقا عند الجميع فوجب حمله على النهي كما حمل
قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان
ذلك اخبارا عن عدمه كقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهارة وكقوله لا رجل في الدار وذلك لا يوجب
بقا المشروعية بل يوجب انتفاها ضرورة صدق الخبر وما ذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام
في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا واما سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر فيه
فللشبهة ومبنى وجود صورة العقد في محله لا لانعقاد اصل العقد وهذه الاحكام تثبت بالشبهة
على ما عرف ولان النكاح شرع للملك ضروري بمعنى ولو كان صيغته نهيا لا يمكن العمل بحقيقتها
والقول ببقا المشروعية ولوجب صرفها الى النفي ايضا لان النهي انما يوجب بقا المشروعية فيما امكن
اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لانه لا يمكن ذلك في النكاح من هذا القبيل لانه شرع
للملك ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلا على حرة مثله في
الشرف والكرامة واستخفاف بها كما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقا النسل اذ لو
لم يشرع لا اجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه من الفساد ما لا يخفى فشرع
النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولهذا لا يظهر

أثره فيها وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لأجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع
طرفها أو اجرت نفسها أو وطئت بشبهة كان الأرش والأجر والعقر لها دون الزوج وإذا كان
الموجب الأصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما لتضادهما
والحرمة ثابتة بالإجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورته خروج السبب من أن يكون
مشروعا لأن الأسباب الشرعية تراد لأحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب
عن إفادة المشروعية صيرورة النهي فيه نسخا والنسخ بخلاف البيع حيث أمكن القول
فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي لأن البيع شرع لملك اليمين والتحريم لا يضاده فأمكن
الجمع بينهما لأن التحريم يضاد الحل دون الملك والحل في ملك اليمين تابع لأنه ليس بموضوع للحل
لا محالة فبفوات التبع عند وجود ضده لا يلزم فوات الأصل ألا ترى أنه أي البيع أو ملك
اليمين شرع في موضع الحرمة كالأمة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبيد والبهائم
والمحرمات من الرضاع ولو كان الحل مقصودا بملك اليمين كما هو مقصود بملك النكاح لم يشرع
البيع والملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع
حرمة الاستمتاع في حالة الإحرام والاعتكاف والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة
لأنه إنما انعقد وبقي في هذه الصور لظهور أثره بعد زوال هذه العوارض فإنها تزول
لا محالة فالإحرام ينتهي بمضيه والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان
بمنزلة من تزوج امرأة وهناك مانع لا يمكنه الوصول إليها حسا لا يرفعه لا يمنع ذلك عن صحة
النكاح لأن أثره يظهر بعد رفع المانع فأما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغياة إلى غاية يمكن إظهار
أثر النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة أصلا ثم ما ذكر جواب عما يرد نقضا
على الأصل المختلف فيه وهو أن النهي عن التصرفات الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه
أشار إلى الجواب عما يرد نقضا على الأصل المتفق عليه وهو أن النهي عن الأفعال الحسية
يوجب نفي المشروعية أصلا فمما يرد نقضا عليه مسألة الغصب فإنه فعل حسي قبيح لعينه

عدمه

منهي عنه بقوله تعالى لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ثم إنكم جعلتموه مشروعا بعد النهي سببا
لملك المغصوب عند أداء الضمان وكذا الزنا فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا وقد قلتم بشرعيته بعد النهي حيث جعلتموه سببا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة إذ النعمة
لا تنال إلا بسبب مشروع وهذا تناقض ظاهر فقال نحن لا نقول في الغصب بأنه
يثبت الملك مقصودا به كما يثبت بالبيع والهبة وكما يثبت الحل بالنكاح بل يثبت الملك شرطا
لكذا وبيانه أن الضمان الواجب بالغصب بدل العين عندنا لا بدل اليد كما ذهب إليه الشافعي
رحمه الله لأن الضمان إنما يجب بمقابلة ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين
الدراهم لا استلاكيسه ويده وإنما يجب بطريق الجبر بالفوات حتى لو غصب جماعة عينا
وهلكت في أيديهم تجب عليهم قيمة واحدة لحصول الجبر بها والجبر يستدعي الفوات لا محالة
لأن الفائت هو الذي يجبر دون القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملكه في العين
ليكون جبرا للفائت ولئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك واحد ولتتحقق المعادلة التي هي شرط
ضمان العدوان وما لا يمكن إثباته إلا بشرط فإذا وقعت الحاجة إلى إثباته تقدم شرطه عليه
لا محالة كما في قوله أعتق عبدك عني بألف درهم فأعتقه يقدم التمليك منه على نفوذ العتق عنه
ضرورة كونه شرطا في المحل لأن يكون قوله أعتقه عني سببا للتمليك مقصودا وتبين مما ذكرنا
أنا نثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء بالقيمة جبرا لحقه في الفائت
ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا المشروع يثبت به فيكون حسنا بحسنه ومن الأمر
بإيجاب البدل وإن لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الأصل إذ كان الشرط مما يثبت بالاستتباع
مقتضى كالأمر بالإعتاق صح وإن لم يثبت ملك العبد لأنه مما يثبت مقتضى لا بنفسه فإذا
أعتق يثبت الملك بالشراء أولا ثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم أمر بالإعتاق فكذا ههنا يزول ملك
الأصل أولا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو أتى بما يدل على الإزالة من إنشاء بيع ونحوه
أن الغصب موجب للملك في البدلين كالبيع لأنه أوجب اقتضاء والثابت اقتضاء وشرطا لا يثبت
الحكم

تابع له لانه ثبت لتصحيح الغير لا ان ثبت مقصودا بنفسه ولهذا ثبت ثبوت المشروط ويسقط
بسقوطه كالطهارة للصلوة فصار اي ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط حسنا بحسن الحكم
الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان وان قبح ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب ولا يلزم
عليه غصب المدبر حيث لا يوجب الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان لانا نقول بزواله
عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقه في القيمة تحقيقا للشرط المشروع وهو الضمان في هذا لو لم يظهر
المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في ملك الغاصب صيانة
لحق المدبر مان حق العتق ثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال
والزوال كاف لتحقق الشرط مثل هذا القدر ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل
في ملك الموقوف عليه او نقول القيمة في المدبر ليست بدلا عن العين لان ما هو شرطه وهو
عدم الملك في العين متعذر في المدبر فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن هذا عند الضرورة
في كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا تتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط فيه
يجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده **قوله** وكذلك الزنا اي وكما ان الغصب لا يوجب الملك
بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا
من حيث كونه زنا ولكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للما كالوطء الحلال وانما
سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات والحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة
في الوطء الحلال ليس لعين الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ما الرجل يختلط بما المراة في الرحم
ويصيران شيا واحدا ويثبت له حكم الانسان بعتق ويوصى له ويرث ومن الواطي وهذا الما بعضه
وكذا من الموطوة وهذا الما فيصير بعضها مختلطا ببعضه فثبت حكم البعضية التي بينها وبين
امهاتها وبناتها والبعضية التي بين الواطي وابائه وابنائه لذلك الما الذي هو بعضها واذا ثبت
للما والما بعضها تعدت البعضية اليها ثم لما صار هذا الما انسانا استحق سائر كرامات البشر
ومن جملتها حرمة المحارم فتثبت الحرمة في حقه للبعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوة وبناتها

110

وابا الواطي وابناوه للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى
الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي تتعدى حرمة ابا الواطي وابنائه من الولد الى المراة
وحرمة امهات الموطوة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمراة بعضا للاخر
بواسطته لان جزءه صار جزءا منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزؤها صار جزءا منه لانه
مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث
بينهما بواسطته كلها والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد
بقوله كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطء مقام الولد
لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد
كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط وكما ان الوطء الحلال مفض اليه الوطء الحرام مفض اليه
من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي
ان تثبت الحرمة بين الواطي والموطوة لما ان كل واحد منهما صار بعضا للاخر ولا استمتاع بالبعض
حرام بقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك واولئك هم العادون وبقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه
في حق الموطوة ضرورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في حواء عليها السلام لهذا المعنى
حتى حلت حواء لادم وقد خلقت منه حقيقة وحرمت بنته ثم هذه البعضية لا تختلف بالحل والحرمة
ولا تختلف حكم الحرمة فتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا
للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة
والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور الا ترى
ان في جانبها الفعل زنا ترجم عليه واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني ادم
ويكون نسبه ثابتا منها ويحرم بنى عليه ويتوقف في رجم الام الى ان تلد ويسقط الرضاع وثبوت
هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرث لا لانه زنا فكذلك ههنا فان قيل فعلى ما ذكرتم
يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب الحد كما
في الجارية المشتركة

قلنا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للبعضية ليس بمحظور ويجوز ان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروع والاخر محظور كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فتحرك امامه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي نهى عنه وترك المنهي عنه واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته وصف بالوجوب وبالحرمة بالنسبة الى شيئين فكذا ههنا وجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف اخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع خللا فيما هو سبب للحد فيجب الحد ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعذر الاحتراز عنها قوله والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي الحرمات الاربع وهي حرمة امهات المراة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابنائه على المراة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى ولا عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا ثم تتعدى اي الحرمات المذكورة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه وهما الاب والام الا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباء الواطئ وابنائه لا تتعدى الا الى الام ولا تستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجداد كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم وتتعدى اي بسببيته ثبوت هذه الحرمة وهي حرمة المصاهرة والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المستكن في تتعدى الاول لان الحرمة لا تتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظة تتعدى ولو كان كذلك لكفته ان يقول والى اسبابه الى اسبابه اي اسباب الولد من النكاح والوطء والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعي والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له ولابن ابي ليلى وما قام مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل به الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم من غير حاجة وذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين

111

والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمشقة عمل عملها من غير نظر الى اوصاف انفسها وصلاحيتها للحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في افادة التطهير نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب الذي هو تلويث فكذلك ههنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا وما روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح واسعفته اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في طريقة الصدر الحجاج قطب الدين القنطري رحمه الله لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف وهو الولد بذلك اي بوصف الحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة اي قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة في حق هذا الحكم خاصة لا في سقوط الحد والله اعلم

فصل في حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه

يعني ضد المامور به والمنهي عنه فان طلب الفعل في قولك تحرك منسوب الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع في قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضده التحرك فاذا قيل تحرك هل له اثر في المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن هل له اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف في هذا الفصل لبيانه اختلف العلماء بعد اتفاقهم الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب في ذلك اي في حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه اذا لم يقصد الضد بامر او نهي فذهبت عامة العلماء اصحابنا واصحاب الشافعي واصحاب الحديث الى ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهي عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين امر الايجاب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به او اضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهي ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما

ذكر في ... عليه السلام ... الولد ... غير ... بعد ... ما يعرف الا ... وستبعد ... والندب

النهي عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد باتفاقهم كالنهي عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهي
عن الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث
يكون امرا بالاضداد كلها كما في جانب الامر وعند عامة اصحابنا وعامة اصحاب الحديث لا يكون
امرا بواحد من الاضداد غير عين فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا
على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به وكذا النهي عن الشيء لا يكون امرا بضد المنهي عنه
لكنهم اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه
من متاخري المعتزلة الى انه لا حكم له في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي وامام
الحرمين من اصحاب الشافعي وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة
ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان وغيره
وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده ومختار المصنف رحمه الله انه يقتضي كراهة ضده وهو
مختار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم من المتاخرين
وذكر صاحب القواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور به على الفور
فاما اذا كان الامر على التراخي فلا تظهر المسئلة هذا الظهور وهكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر ايضا
وذكر عبد القاهر البغدادي ان الامر بالشيء انما يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به
مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده
كالكفارات واحدة منها واجبة مامور بها غير منهي عن تركها لجواز تركها الى غيرها
احتجت العامة بان الامر يوجب الائتمار بابلغ الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك والترك
هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجبا النهي عن ضده حكما ويستوي في ذلك ما يكون له
ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باي ضد اشتغل يفوت به ما هو المطلوب الا ترى انه
لو قال لغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالقعود فيها او بالاضطجاع
او القيام يفوت المامور به وهو الخروج فاما النهي فلاعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه

لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امرا بشيء منها وعند بعضهم م

فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات ضده فيكون النهي حينئذ امرا بضده
وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا بجميع الاضداد لان الامر بالضد انما يثبت ضرورة النهي
والضرورة ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل
امرا بجميع الاضداد لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض
فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الاتيان بالمامور به لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد
متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور اما هاهنا فيمكن
تحقق حكم النهي باثبات ضد واحد فان الاتيان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة
وانما يتصور الاتيان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعله امرا به ايضا يوضحه
الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع التصريح بالنهي فيما له ضد واحد فانه لو قال
نهيتك عن التحرك وابحت لك السكون او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهي
تحريم المنهي عنه وذلك يوجب الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه فاما اذا كان
للمنهي عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تتحرك وابحت
لك التحرك من اي جهة شئت او يقول لا تقم وابحت لك ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا
وكذا فثبت انه لا موجب لهذا النهي في شيء من الاضداد وقال بعضهم يجعل امرا بواحد من
الاضداد غير عين لان النهي لما اقتضى امرا بضده ضرورة تحقق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه الا
بترك المنهي عنه الى ضد واحد ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر بمثله في المجهول كما في احد
انواع الكفارة واحتجت المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الآخر صيغة وهو
ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر بالشيء نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر
نهيا والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الموضع
لا يصلح دليلا الا ترى ان الامر بالشيء وضع للطلب ولا دلالة له على ثبوت موجبه وهو الطلب
فيما لم يتناوله ولهذا لا يتطرق اليه التعليل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو

لعدم تصور الامتثال بالمجهول

التحريم إذ لم يتناوله كان أولى وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في التبصرة أن عندنا الأمر بالشيء
نهي عن ضده وعلى القلب لأن كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه أمر بما أمر ونهي عما
نهى فكان ما هو الأمر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات
وللأمر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الأمر نهيا ولا كون النهي أمرا ولا شك
أن ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم أن الأمر
بالشيء دليل على النهي عن ضده وعلى العكس وزعم بعضهم أن الأمر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده
وعلى القلب ومنهم من يطلق ما يقوله من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء
وتمسك من قال منهم الأمر بالشيء يوجب حرمة الضد بما تمسكت به العامة لأنه قال لما لم يمكن جعل الأمر
نهيا والنهي أمرا صيغة جعل كل واحد منهما موجبا في ضد ما أضيف إليه من المأمور به والمنهي عنه
ضد ما أوجبه فيما أضيف إليه ضرورة تحقق حكمه كالنكاح أوجب الحل في الزوج بصيغته والحرمة
في الغير بحكمه دون صيغته ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد
ولم يمكن إضافتها إلى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة إذ الصيغة تدل على الحرمة وإن
لم تكن من موجباتها كالنهي عن التأفيف يدل على حرمة الضرب وإن لم تكن من
موجبات لفظ التأفيف ومن اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال يثبت بهذا النوع
من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الأمر أقل مما يثبت إذا ورد مقصودا لأن الثابت ضرورة
الغير لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير
المنهي عنه فيثبت به الكراهة دون الحرمة ووجه ما اختاره الشيخ في الكتاب ما أشار
إليه أن النهي الثابت بالأمر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لأن طلب الوجود بالأمر يقتضي
طلب انتفاء ضده فكان ينبغي أن يثبت الحرمة في الضد باقتضاء الأمر إلا أن الضرورة تندفع بإثبات
الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا إن الأمر يقتضي كراهة الضد لا أنه يوجبها أو يدل عليها
لأن الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص أو أقوى منه وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير

المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق إذ لا يتوقف صحة المنطوق عليه بل المراد به أنه ثابت
بطريق الضرورة غير مقصود كما أن المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بالمقتضيات
النوع من حيث إن كل واحد منهما ثابت لضرورة فلذلك يثبت موجب النهي في الأمر ههنا بقدر ما
تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة
وهو صحة الكلام وذكر الشيخ أبو المعين رحمه الله في التبصرة في مسألة الاستطاعة أن
بعض المتأخرين من أهل ديارنا ذكر أن الأمر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا أقول إنه نهي
عن ضده ولا أنه يدل وليست شعري إذا كان له أن يتوجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه
ضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع أهل القبلة أم لانعدام ما أمر به
من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب أبي هاشم فإن كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كما
هو مذهب أبي هاشم فأي حاجة إلى إثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وإن لم يكن
يتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد
لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له لو لم يتغمده الله برحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهي عنه
ولا محظور وهذا مما يأباه جميع أهل العلم وإليه أشار صاحب الميزان أيضا فقال وما قاله بعض
المشايخ إنه يقتضي كراهة ضده فهو خلاف الرواية فإن ترك صلوة الفرض والامتناع عن
تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على تركه وأجيب عنه بأن الضد

فعله ط

إنما يجعل مكروها إذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور به فأما إذا تضمن الاشتغال به تفويته
لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر إلى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة
وإن كان في ذاته مباحا كالصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الإجابة ومباح
بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق
العقوبة كأكل مال الغير قوله وفائدة هذا الأصل وهو ما ذكرنا أن الأمر بالشيء يقتضي
كراهة ضده أن التحريم لما لم يكن مقصودا بالأمر لأن الأمر لم يوضع للتحريم وإنما يثبت التحريم

ضرورة ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث تفويت الامر اي المامور
يعني انا جعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المامور به فحينئذ يحرم لان
تفويت المامور به حرام ما دام لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد
مكروها لا حراما كالامر بالقيام يعني في الصلوة ليس بنهي عن القعود نظرا الى اصالته والقصد
حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اي
القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ثم سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهبت اليه العامة
في التحقيق لانهم بنوا حرمة الضد على فوات المامور به كما بناه الشيخ رحمه الله فلا يظهر الخلاف بينهم
في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم يفوت المامور به بالاشتغال
بضده في اي جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على
التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله
ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم
تاديته الى امر حرام او مكروه واما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند
بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ وكان ينبغي
ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلنا وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به
والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة
قال صاحب الميزان هذا فصل مشكل **قوله** وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضي كراهة الضد
يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اي ضد المنهي عنه اثبات سنة تكون في القوة كالواجب
لان النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان
يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما
بالاخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل

بالنقل فيه نظر

كذا لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال الشيخ الامام
ابو زيد رحمه الله في التقويم انه لم اقف على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصا
كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم
في الامر ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط
بقوله عليه السلم لا يلبس المحرم القبا ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين
الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من السنة
لبس الازار والردا اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط صار
مامورا بلبس غير المخيط اقتضا فثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والردا لانهما
ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط والله اعلم

فصل في بيان اسباب الشرايع

اي بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وتثبت بها **قال** عامة اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب
للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو
اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله **وقال** جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد
اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى
وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص
وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت
الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع
لها هو الله جل جلاله كما ان موجد الاشيا المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه وصفة
الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب
الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص
علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال انه موجبه او علة موجبة مجازا للظهور

موجد فيه نظر

احكام الله تعالى عندها وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد
بعد الشرع ايضا بلا احكام كما في حق المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام
لما تصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل
عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر
الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجبت عليه العبادات لتحقق السبب
في حقه واحتج من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على
الخلوص فيضاف الى ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف
الى الاسباب لانها قاصلة بكسب العبد فتضاف اليه وبان الوجوب في العبادات ليس
الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء اخر واما المعاملات فالواجب
فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل
الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة
وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة
الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثمانين جلدة فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة نحا هذا الطريق يجوز ان يضاف العبادات المالية الى الاسباب
عندهم ايضا واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها
اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف
الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى بجعل سببا وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان
الاتلاف وسبب حل الوطء النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببيتها
باشارات النصوص ايضا فمن انكر جميع الاسباب عطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى
بعد خالف النص والاجماع وصار خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن انكر البعض
واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز

اخرته من تعاليل المحظورة بعضها اليها تعلقها وكذا المعاملات مضاف الى من اسباب صح لا انه هو

اضافة سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب
لزم ان لا يكون مضافا الى الله عز وجل فاسد لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ
الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم
وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا تمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف
يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص
عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف ذلك الى المطعم والساقي فكذا هذا
وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها
فلا يكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل
الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله تعالى اياها كذلك والى ما ذكرنا اشار
الشيخ بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا
فانما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب اليه لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه تحقيقا
ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على الاداء ولان في
ايجابها حرجا علىه لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة مقامه في دار الحرب عادة فتسقط
عنه دفعا للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وسيأتيك باقي الكلام في اثناء التقرير
قوله اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وفرعه
وهي سائر الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة
اي ثابتة في الشرع باسباب جعلها الشرع اي الشارع اسبابا لها اي لتلك الفروع والاصل
والمراد بالاسباب العلل لانها هي الموجبة للاحكام ظاهرا لكن الشارع اختار لفظ
السبب لانه اعم ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على ايجاب الشارع الذي هو غيب
عنا لا انها موجبة في الحقيقة بذواتها لان الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث
الا الله سبحانه لاستحالة ثبوت صفة الاحداث لغيره الا انه جعل الاسباب امارات

على ابن ابان تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا فيضاف الايجاب اليهما مجازا
لا حقيقة **قوله** كالحج بالبيت سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت الشرع
قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما سنبينه
قال ابو اليسر رحمه الله ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته شرعا فان
المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله
عز وجل لا له واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه
لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل
الشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز
الا في شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن
سببا له لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل
انه سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها
متفرقا منقسما على الامكنة والازمنة واختص كل ركن بوقت معين كما اختص بمكان مخصوص
فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه
وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز في اليوم الثاني في اليوم الاول ولا قبل الزوال
حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتادى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف
وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدا من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه
السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لم تلزمه اعادته يوم النحر لان
السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في جميع اشهر الحج **قوله** والصوم بالشهر
اي صوم شهر رمضان مشروع اي واجب بشهر رمضان واللام فيها للعهد اتفق المتاخرون
من مشايخنا مثل القاضي الامام ابي زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام
ابي اليسر ومتابعيهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء

بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة السرخسي (صح) الى ان
السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من
الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي
ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان
يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر
في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم
افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب
الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه
لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله اقم
الصلوة لدلوك الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام وصدر الاسلام رحمهم الله
الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي بالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم
ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل
يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند
طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيامات اكثر منه في الصلوات باعتبار
ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه
موجود وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا نفلا فكان كل عبادة
متعلقا بسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة
فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله
تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي
والجواب عن كلام شمس الائمة رحمه الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها
فكان شرفها تابعا لشرف الايام اذ شرفها باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلامنا في شرف

بحصول عصيان السببية وذلك بأن يكون محلاً لأداء سببه وأما عدم سقوط الصوم عن المجنون
الذي لم يستوعب الجنون الشهر فلأنه أهل للوجوب مع الجنون إلا أن الشرع أسقط عنه عند تضاعف
الواجبات دفعاً للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد
وأما جواز النية في الليل فباعتبار أن الليل جعل تابعاً لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر
اقتران النية بأول أجزاء الصوم الذي هو شرط فأقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة بأول
الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه والصلوة بأوقاتها سبب وجوب الصلوات المفروضة أوقاتها
التي شرعت فيها بدليل أنها تنسب إليها يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وأنها تتكرر بتكرر
الأوقات ومن أمارات السببية والعقوبات بأسبابها سبب العقوبات الجنايات التي
تضاف إليها مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب وحد القذف فإنها شرعت جزاء على الجنايات
فكانت الجنايات هي المؤثرة في إيجابها فكانت أسباباً لها **قوله** والكفارة التي هي دائرة
إلى آخره سبب وجوب الكفارات ما أضيفت الكفارات إليه من أمر متردد بين حظر وإباحة
مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطأ وقتل الصيد في حالة الإحرام واليمين المنعقدة
المنقضية بالحنث وذلك لأن الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لأنها تتأدى بما هو عبادة
كالصوم والإعتاق والصدقة ولأنها تكفر الذنب وتمحوه ولهذا سميت كفارة ولم يقع التكفير
إلا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطاً وفوض أداؤها إلى من وجبت عليه ليؤديها باختياره
تحقيقاً لمعنى العبادة فإن العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله عز وجل فكان في أدائها
معنى العبادة ولكنها لم تجب إلا أجزية على أفعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود
ولم تجب مبتداة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت العبادات فكان في إيجابها معنى العقوبة
إذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وإذا كانت مترددة بين
الأمرين وجب أن يكون سببها مشتملاً على صفتي الحظر والإباحة ليكون معنى العبادة مضافاً
إلى صفة الإباحة ومعنى العقوبة مضافاً إلى صفة الحظر لأن الأثر أبداً يكون على وفق المؤثر ولذلك

لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سبباً لها كما لا يصلح المباح
المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سبباً ثم الإفطار عمداً مباح من
حيث إنه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث إنه جناية على
الصوم فيصلح سبباً للكفارة ولا يلزم عليه الإفطار بالزنا أو بشرب الخمر لأن الزنا
وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل أنه لو كان ناسياً لصومه لا تجب الكفارة
وإنما الموجب للكفارة الفطر وقد بينا أن الإفطار من حيث إنه يلاقي فعل نفسه
الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الإباحة ولا تفاوت في تحقق هذه الجهة بين أن
يكون الإفطار بالزنا وشرب الخمر أو بوقاع الأهل وشرب الماء ولم تعتبر هذه الشبهة
في سقوط الحد لأن الشبهة الدارئة للحد هي التي تورث خللاً في حرمة الزنا وشرب
الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولأن الصوم لما لم يكن حقاً مسلماً إلى صاحب الحق تاماً
وقت الجناية إذ الجناية بالإفطار لا تتصور بعد التمام كان الإفطار قاصراً أي كونه جناية
فيتمكن باعتبار القصور شبهة إباحة فيه من هذا الوجه وإن كان حراماً في ذاته
باعتبار كونه زنا وشرب خمر قال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله في الأسرار إذا
زنى في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم
فوجب بكونه حراماً في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الآخر كفارة لأنه لما
صار حراماً لغيره بالنسبة إلى الصوم لا بد من أن يأخذ شبهاً بالحلال بهذه النسبة
من حيث إن الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والقتل الخطأ دائر بين الحظر
والإباحة أيضاً لأنه من حيث الصورة رمي إلى صيد أو إلى كافر وهو مباح وباعتبار
ترك التثبت وباعتبار المحل هو محظور لأنه أصاب آدمياً محترماً معصوماً فيصلح سبباً
لها وكذا الاصطياد مباح في الأصل وباعتبار الإحرام حرام فيكون متردداً بين الأمرين
وكذا الحنث في اليمين المعقودة صفتا الحظر والإباحة من حيث هتك حرمة ما أنها تعظم

لها م

الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة
مع النبي صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلي رضي الله عنه
كان يحلف في المبايعة البعض ومن ايضا منهي عنها بقوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم
اي بذلة في كل حق وباطل وقوله عز اسمه واحفظوا ايمانكم اي امتنعوا عن اليمين واحفظوا
انفسكم عنها والثاني اي اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات ونكرها منا
شرعا فكانت مباحة الا انها تاخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الامرين فصلح
سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان
نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلما وعلى هذا الوجه
يخرج سائر اسباب الكفارات قوله والمعاملات بتعلق البقا المقدور بتعاطيها
الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق اي وكالمعاملات مشروعة بكذا • سبب شرعيه
المعاملات تعلق البقا المقدور اي المحكوم من الله تعالى وهو بقا العالم والنفس والجنس
بتعاطيها اي بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ويتناوله ولا يقال
لما كان البقا متعلقا بها كانت هي سببا للبقا فكيف يكون البقا سببا لها لانا نقول
وجودها سبب للبقا ولكن تعلق البقا بها وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق
على شرعيتها فصلح سببا لها وبيانه ما ذكر المشايخ السلامة القاضي الامام ابو زيد وشمس
الايمة وفخر الاسلام رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا وقدر بقاه الى قيام الساعة وهذا البقا
انما يكون ببقا الجنس وبقا النفس ببقا الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث
في مواضع الحرث فشرع له طريق التوالد مع ما قدر الله عز وجل من غير ان يتصل به فساد
ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المراة لان في التغالب فسادا وفي الترك ضياعا
فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة
وكذا الاطريق لبقا النفس الا اجله عن اصابه المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس

العالم مع

لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتسابه لذلك
اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب من الفساد والله لا يحب
الفساد قوله والايمان بالايات الدالة على حدث العالم وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه
وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدث
العالم لان ايجابه غيب عنا فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا
على العباد وقطعا لشبهة المعاند اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن
الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا لشبهته بالكلية وحدث العالم
يصلح سببا للوجوب لانه يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه
علم على وجوده ووحدانيته فيستدل به على ان له صانعا موصوفا بصفات منزها عن
النقيصة والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله البعرة تدل على البعير واثار المشي
تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير •
هذا الذي هو طريقة القاضي الامام ابي زيد وتابعه فيها عامة المتاخرين فاما المتقدمون من
مشايخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه اسدى
الى كل واحد منا من انواع النعم ما تقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام
بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه
وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت فالايمان وجب
شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواهب والصلوة وجبت شكرا
لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة
وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة
له صار امان الخلق بحرمته فوجبت زيارته اداء لشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران
فنسبة اسباب هذه العبادات الى النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من
المتاخرين

الكمال مع

ذكر نامع

قوله واما الامر الى اخره رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان
الوجوب لا يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر الا للاداء اذا ما وجب بسببه او هو جواب عما يقال
لما ثبت الوجوب بالاسباب في حقنا فما فائدة الامر فقال انما ورد الامر لالزام الاداء اذا ما وجب
علينا بسببه كالبيع يجب الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب فان قيل
لا يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي يكون
واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت
الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد
وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب بالاداء او لم يوجد وشرطه
وهو التمكن من الاداء او لم يوجد كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله ودلالة هذا الاصل
اي الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب
الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الاغماء والجنون
على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت
فعرفنا ان الوجوب ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب لما تصور
الفوات في القضاء ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والافاقة
بخطاب جديد متوجه عليهم لانا نقول يجب مراعاة شرائط القضاء فيه كالنية وغيرها
ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالموقت
في الوقت الا ترى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجه كالكافر والصبي
والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب
في الوقت حيث وجب ههنا وجب الوجوب ووجب شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا
واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المغمى عليه
والمجنون لان الصلوة عند الشافعي لا يجب على المجنون والمغمى عليه حتى لا يجب عليهما القضا

بعد الافاقة اذا كان الجنون او الاغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الالزام مع
من انكر سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا الحنفية يعني التمسك بالاجماع في حق المجنون
والمغمى عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما
يعرف السبب ثم بين الشيخ رحمه الله امارة كون الشيء سببا فقال انما يعرف السبب
اي سببية الشيء بنسبة الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت
وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر
بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وان
يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره
لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل
التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما
يضاف اليه لانه يوجد عنده فشابه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر
هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة
قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء
اختص في نفسه تعرف فاذا قلت هذا غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت هذا
غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام
بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد
في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت
اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى
ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم
ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى الشيء يدل على حدوثه
به كقولك عبد الله وكفارة القتل وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فيدل على
انه كان بالوقت

قوله وكذا اذا لازمه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية بدل ملازمة
الشيء الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب
الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب
فيما نحن فيه امر حادث متكرر ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر والوقت ولا يجوز
ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من
قال لعبده تصدق بدرهم من مالي اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي التكرار كما لو قال
تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف
اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها
تتكرر بتكرر اسبابها قوله وفي صدقة الفطر الى آخره جواب عما يقال لما كانت الاضافة دليل
السببية فما في صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الرأس كما في قول الشاعر شعر زكوة رؤس
الناس في يوم فطرهم بقول رسول الله صاع من البر ووجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة
الفطر والمراد وقته ولهذا يتكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الرأس كما يتكرر بتكرر الرأس مع
اتحاد الوقت فلم جعلتم الرأس سببا والوقت شرطا ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي
رحمه الله مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافته الى الرأس فقال لما وجد
لهما رجحنا الرأس في كونه سببا بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت بوجوب المؤن
فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤن في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون اي تتحملوا هذه المؤنة عمن
وجبت مؤنته عليكم والاصل في وجوب المؤن الرأس الذي عليه دون الوقت فان نفقة العبيد والدواب
تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه
وذلك يتصور في الرأس دون الوقت فعرفنا ان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة
والوقت شرطه كالاقامة في حق المسافر واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت مع اتحاد الرأس
فليس لتكرر الوقت بل لتكرر الرأس تقديرا فان الرأس لما صار سببا بوصف المؤنة وهي تتجدد

في كل وقت كان الرأس بمنزلة المتجدد تقديرا بتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف
النماء صار كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول في نصاب
واحد قوله وعلى هذا اي على هذا الطريق الذي هو ان السبب بتجدد الوصف يصير كالمتجدد
حكما تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد منهما الارض النامية كما ان سبب
الزكوة المال النامي والدليل على سببية الارض اضافة العشر والخراج اليها يقال عشر
الارض وخراج الارض ويوصف الارض بهما يقال ارض عشرية وارض خراجية وعلى اعتبار
صفة النماء ان العشر اسم لجزء من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج يسقط اذا
اصطلم الزرع آفة ولم يبق من السنة ما يمكن استغلال الارض فيه فعرفنا ان صفة
النماء معتبرة في الارض كما هي معتبرة في مال الزكوة الا ان النماء الحقيقي اعتبر في العشر لانه مقدر
بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء التقديري
بالتمكن من الزراعة لان الخراج من غير جنس الخارج فلا حاجة الى تعلقه بالنماء الحقيقي بل
يكتفي فيه بالنماء التقديري رعاية لجانب المقاتلة ثم ان كل واحد منهما يتكرر بتكرر النماء مع اتحاد
الارض لان الارض تصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذا الرأس في صدقة الفطر والله اعلم

فصل في العزيمة والرخصة

العزيمة في اللغة القصد المؤكد يقال عزمت
على كذا عزما وعزيمة اذا اردت فعله وقطعت عليه ولهذا كان قوله اعزم ان لا افعل كذا او ان
افعل كذا يمينا لان فيه تاكيده بصيرورته يمينا ويقال عزمت عليك اي اقسمت عليك والرخصة
في اللغة اليسر والسهولة ومنه رخص الشيء رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة العزيمة
اسم لما هو اصل من الاحكام كما ذكر في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله
غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لا انه تقييد للتعريف ويدخل في هذا التعريف ما
يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات والرخصة اسم لما بني على اعذار
العباد كالافطار واجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه واباحة الافطار في رمضان بعذر
المرض والسفر

وعبارة بعضهم العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكم الله ابتداء وعن عسير
والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة عذر المكلف قوله والعزيمة اقسام اى انواع
من جنس هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض ان كان الدليل مقطوعا به
كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج
وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا باس وتوبيخه ما ذكر شمس الائمة رحمه الله الواجب
ما يكون واجب الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة وقيل في انحصار هذه
الاقسام ان العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من
ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان يستحق بتركه الملامة او لا والاول
هو السنة والثاني النفل ومن جنس القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزائم وذكر في
بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب
وجوده فيه او جانب الترك او لا هذا ولا ذاك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض
او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا
واظب عليه النبي عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب
واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث
فهو المباح اذ ليس في اتيانه ثواب ولا عقاب قوله فالفرض كذا الفرض لغة هو القطع
والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى قطعنا الاحكام فيها قطعا وقال عز ذكره
فنصف ما فرضتم اى قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي النفقة للمراة اذا قطعها وقدرها وفي
الشريعة هو ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات
الخمس والزكوة وهو احسن مما قيل هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس
بجامع لخروج الصلوة في اخر الوقت والصوم في السفر عنه فانهما فرضان ولا عقاب
على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اى الاثر الثابت

ولا في تركه

بالفرض اللزوم علما وتصديقا بالقلب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيته
وثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى لو تبدل بضده يكون كفرا لانه
انكار للدليل القطعي وعملا بالبدن اى يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل من غير عذر يكون
فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول
الدين لبقاء الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اى ينسب الى الكفر من اكفره
اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثبت روايته وان كان
جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا
مسيء ومذنب كذا في المغرب قوله والواجب كذا هو ماخوذ من الوجوب وهو السقوط
سمي به لانه ساقط في اثبات العلم اليقيني ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا
او لانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمله باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف
الفرض فانه لما ثبت قطعا يتحمله عن اختياره وشرح صدره وهو ماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب
سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ماخوذا من الوجوب وهو اللزوم لانه
لازم وان لم يثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين
الفاتحة وتعديل الاركان في الصلوة وصدقة الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه
عملا بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه قطعا لان دليله
لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر
الثابت قطعا ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على
ثلثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا
لها او تركه غير مستخف ولا متاول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد لخبر الواحد
وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف
والخلف في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل بالواجب

كان ترك الطاعة والترك من غير تأويل معصية وفسقا هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه
يدل كلام شمس الأئمة وهو الصحيح وما ذكر ههنا يشير إلى أن تركه لا يوجب التضليل أصلا
ويوجب التفسيق بشرط أن يكون مستخفا ولا يوجبه إذا كان متأولا وليس فيه دلالة على
التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التقويم تدل على أنه لا تضليل فيه ولا
تفسيق إلا في القسم الأول فإنه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد
حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه أنه لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا
إلا أن يكون مستخفا بأخبار الآحاد فنفسقه ولكن الصحيح ما ذكرنا أولا لأن وجوب العمل
بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا مبتدعا وبدون
الاستخفاف التأويل يكون فاسقا وقوله أما متأولا فلا أي أما تاركه متأولا فلا يفسق
ثم الشافعي رحمه الله أنكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان ينطلقان
على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي أو ظني قال
واختلاف طرق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فإن اختلاف طرق النوافل لا يوجب
اختلاف حقائقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه في نفسه
من حيث هو حرام قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لأن الفرض
لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا به أو مظنونا وكذا الواجب هو اللازم أو الساقط سواء
كان مقطوعا به أو مظنونا فكان تخصيص كل واحد بقسم تحكما ونحن نقول إنه إن
أنكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينته أحد المعنيين
الآخر وإن أنكر التفرقة بينهما حكما بأن قال لا تفاوت بينهما في لزوم العمل بطل إنكاره أيضا
لأن التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون فيه ظاهرة لأن ثبوت
المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين
وقوله تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فاسد لأنا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع

اصلاح

ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في
الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فأنى يلزم التحكم وسائر الأسماء الشرعية
والعرفية بهذه المثابة والحاصل أن عند الشافعي رحمه الله وجوب العمل بالواجب مثل وجوب
العمل بالفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت في وجوب
العمل أيضا حتى كان وجوب العمل بالفرض أقوى من وجوبه في الواجب وبيانه أن النص المقطوع به
وهو قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن أوجب قراءة القرآن في الصلوة إذ المراد منه القراءة في
الصلوة بالإجماع وهذا النص بإطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيقتضي أن يخرج المكلف
عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة إلا
بفاتحة الكتاب أوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب
الكتاب وذلك بأن يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير أن يكون فرضا ليتقرر
الكتاب على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما **قوله** والسنة كذا. السنة لغة
الطريقة مرضية كانت أو غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب من فوق
من باب طلب فإن أخذت السنة منه فباعتبار أن الماء ينصب ويجري فيه جريان الماء
ومنه قول الشاعر • وسالت بأعناق المطي الأباطح • وفي الشريعة اسم للطريقة المحمودة المسلوكة
في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما سأبينه في بيان الحكم سواء سلكها الرسول عليه السلام
أو غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال شمس الأئمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت
بالدليل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا
الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب إلا أن تكون من أعلام الدين
نحو صلوة العيد والأذان والإقامة والصلوة بالجماعة فإن ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل لأنها
طريقة أمرنا بإحيائها بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة وبقوله عز اسمه وما
آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وبقوله عليه السلام عليكم بسنتي الحديث وبقوله
صلى الله عليه وسلم

من ترك سنتي لم تنله شفاعتي ولا احيا في الفعل فترك الفعل يستوجب اللائمة اي الملامة في
الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر ابو اليسر رحمه الله واما حكم السنة فهو ان كل
فعل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب
يندب الى تحصيله ويلام على تركه مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه رسول الله
عليه السلام بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب
في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحقه بتركه وزر واما التراويح
في رمضان فانها سنة الصحابة اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واظب عليها
الصحابة رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب
عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم
قال وهذا عندنا واصحاب الشافعي رحمه الله يقولون السنة نفل واظب عليه النبي
عليه السلام فاما النفل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم
لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فتكون
افعالهم سنة وذكر غيره انه لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كانت
للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة
الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره على ما عرف **قوله** سنة الهدى يعني سنة اخذها
من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهة او اساءة والاساءة دون الكراهة
مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله
في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر
ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا
بها فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح عند محمد كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض
والواجبات وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والوا

فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد
رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على
ذلك كذا في المبسوط **قوله** وتاركها يستوجب اساءة وكراهية اي يستحق جزاء الاساءة
وجزاء ارتكاب المكروه وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة وارتكاب المكروه اساءة وكراهية
كما قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها **قوله** والزوائد اي النوع الثاني السنن الزوائد
وهي التي اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة
وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي كان يأتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع
والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها
ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا ولكن الافضل ان يأتي بها وعلى هذا اي على ان السنن نوعان
اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان من المبسوط فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس
وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روي في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط
اي اصله ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة
وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة
وان صلين باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتعرض
للفتنة ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم اخر لان كل واحد منهما ذكر مقصود فلا بأس
بان يأتي بكل واحد منهما رجل اخر ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت
لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد اذان الجنب كذا اذان
القاعد في بعض الروايات لانه خلاف السنة المتوارثة فما ذكرنا وامثاله يخرج على هذا
الاصل **قوله** والنفل كذا النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها
زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل ثواب الاخرة
وسمي ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه
وولد الولد

وان يترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة او الاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما

زيادة عليه فكذا النفل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن شرع لنا
لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وحكمه انه يثاب المرء على فعله لان فعله عبادة واداء العبادة
لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لخلوه عن الفرضية والوجوب ولا يلام ولا يعاتب ايضا لخلوه
عن صفة السنية **قوله** ويضمن بالشروع اي اذا شرع في نفل العبادة يواخذ بالمضي فيه ولو
لم يمض يواخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يواخذ بواحد منهما لان النفل لما
شرع غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان
حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتادى
بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة عندكم ويباح
له الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة
وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية كمن اخرج عشرة دراهم
للتصدق نفلا فتصدق بدرهم وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم
كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى واذا ثبت له
الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلتزمه بطل المودى ضمنا وتبعا لترك ما
ليس عليه فلا يكون ابطالا الا حكما كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة
الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما حل له وحصل الفعل ذكرا اخر وحصاد او ضر نفسه فاحرق
زرع جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما
هو حلال له ولما كان بطلان المودى امرا حكميا لا بصنعه لا يضمن بالقضا كمن شرع في صلوة
او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده
لا يجب عليه القضا لما ذكرنا انه مخير في الاداء فان البطلان ضمني كذا ههنا ولا معنى
لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول له ولاية ذلك وانه اتى بكلمة الالتزام
لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء لبعض العبادة ولم يوجد فيها نفي الالتزام فلا

ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم فاما المقرض
او المتصدق فلم يلتزم بالقول لكنه شرع في الاعطا فبقدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط
على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب التزمه بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى
فكذا في الشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يوده لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه ونحن
نقول ان المودى صار لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى
جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار ذلك لله تعالى حقا له ولهذا لو مات
كان مثابا على ذلك وهو الفعل محترم لا يجوز التعرض له بالافساد مضمون عليه اتلافه بالنص
والاجماع فوجب حفظه وصيانته احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا وجه الى حفظه
الا بالزام الباقي فوجب عليه الاتمام ضرورة صيانة حق الغير **فان قيل** لا نسلم ان المودى
صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزا فلا يكون المودى
طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم
ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد تلاشى وعدم ولا يتصور
التغيير بعد العدم والدليل عليه ان المودي باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال
الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل بفوات الشرط ولئن
سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال
انما يحصل بمباشرة الفعل المحال وذلك فيما مضى من الافعال المحال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة
عن المودي فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من البطلان **قلنا** نحن لا نعني ان المودي صوم
او صلوة في الحال لكنا نقول هو من ابعاض الصوم او الصلوة على معنى انه يصير مع غيره
صوما تاما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوة بضم الغير اليه فيكون المودى
متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما
لا يتجزا لا حكم له بدون سائر الاجزاء فصار ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة

بما قبل وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل
كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف
العبادة فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة و
الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء
من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا
لانعقاد ما بعده عبادة فعلنا هكذا عملا بالدليل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه
لا يحتمل التغيير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم
وقال عليه السلام ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يرد
النهي الا على متصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة تبطل الاعمال المتقدمة وان كان
تداعيا لها بحكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز
ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على صحة العبادة واما في اعتراض الموت
بعد الخروج للسفر كان العبادة لم يكن مشروعة في حقه الا هذا القدر لانه بعد ما فعل هكذا
في فضل المهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأييد البعض بالبعض والتقوى
على الذب عن الحوزة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم
الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال فاسد لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء
المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا
لان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد
كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا
وان لم يصادف فعله القنديل وكذا شق زق نفسه فيه مائع لغيره ومسئلة احراق الحصائد
وسقي من ارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه
ذلك لا مر ان ذلك منفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على

وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان الارض لا تحتمله او كان الاحراق
في يوم ريح لا يضيف اليه بمضي ما فسد من الارض والزرع واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة
فيبطل بصفة الفرضية ايضا غير انه ليس بمنهي عنه لانه نقض وابطل ليؤدي احسن مما ادى
والهادم ليبني احسن مما كان لا يعد هادما عرفا وشرعا كهادم المسجد ليبني احسن مما كان
لا يعد ساعيا في خرابه وصار الحاصل ان ما ادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه
اداء الباقي فصار الشروع موجبا اداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة وجب اداؤه
وجب قضاؤه اذا فسد **قوله** وهو كالنذر اي الشروع في العبادة في كونه موجبا المضي
في غيره مثل النذر اي الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى
اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولا شك
ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من
ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء حتى شرط الشهادة في ابتداء النكاح دون بقائه
وعدة الغير تمنع ابتداء النكاح دون البقاء والشيوع يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقائها ثم وجب
لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب
لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى
وما ذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف لان الكفالة وان كانت كالنذر
باعتبار انها التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض او التصدق تبرع بالعين والمقصود
منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم
نظير النية في الصلوة والتطهر واستقبال القبلة فاما المقصود في العبادات فيحصل بنفس
ما حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقراء والمستقرض والى هذا اشير بقوله
مسلما اليه اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا ادى بعض العبادة وصار
مسلما الى الله لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما قرر قام حيث ان القدر الموجود

من الصدقة يبتغي صدقته بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبتغى
بدون الباقي فيلزمه المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل المظنون فالقياس فيه ما قاله
زفر رحمه الله لان المؤدي انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا
ان سبب الوجوب هو الشروع صادف الواجب فلو خلوان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد كما لو
قال لله علي ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يؤاخذ بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه
وعنده انه شرع في الواجب فكان كالو شرع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب عليه بهذا
الشروع ولا افساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول ان جميع القرب يلزم حفظها ونقض المرء بادائها
بل يجب عليه حفظ عبادة نفل التزمها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون
اختياره من جهة الشرع واذا لم يلتزمه باختياره لم يصر ضامنا للعهدة فلا يجب عليه صيانته

قوله واما الرخص فكذا. ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة
اختلف انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة وعرف ذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما
يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة احق من الاخر يجوز ان يكون افعل التفضيل من
حق الشيء اذا ثبت اي احدهما اي كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق لكذا ان يفعل
كذا اي انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر اتم من الاخر اي اكمل
في كونه مجازا فاستباح اي يعامله معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة
قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه لا يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وليس من
ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها
لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة وهكذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر الرخصة ترك المؤاخذة
بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب
الموجب للفعل وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك
شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤاخذة بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى درجات

الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة في مقابلتها
كذلك **قوله** مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه اي مثل ترخص من اكره
بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضائه حتى فسد اختياره وانعدم رضاه به
باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمئنان قلبه بالايمان فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه
لان حرمة الكفر بانه مصمته لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان قائم
لا يحتمل السقوط لان الموجب هو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ما وجب الايمان
به لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه
يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى
لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة واحدة
وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزمه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان
فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء
فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان
ترخصا ولو بذل نفسه لاقامة حقه واعزاز دينه بصيانة حرمته عن الهتك كان مجاهدا
شهيدا والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انت ايضا فخلاه
وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا
فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه السلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله
واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له شبه انه امتنع منه حتى قتل كان آخذا بالعزيمة **قوله**
وافطاره في رمضان. اذا اكره الصائم على الافطار او اضطر اليه بمخمصة يرخص له ذلك لان
حقه في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى خلف وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان
صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له بذل

نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه كان مسافرا او مريضا
فلم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر بعذر خوف الهلاك ورمضان في حقه كشعبان في حق غيره فيكون اثما بالامتناع حتى يموت
بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم الجناية على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه
قوله واتلافه مال الغير. اذا اكره على اتلاف مال غيره رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس
فان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى
قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة
اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر آخذا بالعزيمة فيها فرض
الجهاد لانه اهلك نفسه صيانة لحق الغير صورة فيكون مثابا كذا ذكر فخر الاسلام في بعض كتبه
وذكر محمد رحمه الله في هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله قيده بالاستثناء
ولم يذكر الاستثناء فيما سواه لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار
وافساد الصلوة ونحوهما وليس هذا في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا
لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا
لم يكن اثما بل يكون مثابا آخذا بالعزيمة لانه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا
اكره على الاتلاف لما عرف في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف الامر
بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها او الناهي عن المنكر اذا خاف التلف على نفسه رخص له
ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان
اعتقاد حرمة الترك باق وقد دل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة
وان لم يفعل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا
وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا تمسك بالعزيمة كان
باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما يامرهم به وحرمة ما

نهاهم عنه لا بد من ان ينكأ فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف الغازي
اذا حمل على المشركين من غير ان يطمع في نكاية فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل يأثم لانه يتلف نفسه
من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية في المشركين لان قتله لا ينكأ في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا
نفسه في التهلكة من غير ان يكون عاملا لله في اعزاز الدين فياثم قوله واما النوع الثاني
وهو الرخص دون القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اي يعامل به معاملة المباح لعذر اعترض
مع قيام السبب اي السبب المحرم موجبا لحكمه وتراخي حكمه الى زوال العذر فمن حيث ان
السبب الموجب قائم كان الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا
القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما
تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات في البيع ثم مؤجل مع البيع ثم حال فان الحكم
وهو الملك في المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار
والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله كفطر المريض والمسافر اي كافطارهما فانه يستباح مع قيام
السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه تراخى الحكم وهو وجوب الصوم اداء وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى
ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا منها في المكره على الصوم لان الحكم هناك وهو
حرمة الافطار لم يتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من
الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمالها واستقامتها بكمال العزيمة واستقامتها وهذا النوع
احدث شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى فلم يكن ثابتا في الحال
لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان شبيها بالافطار في غير رمضان
فلم يكن رخصة حقيقة محضة لان المجاز فيها من خلال هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم
الاول بوجه وهذا اي ولان السبب تام موجب للحكم في حقهما كما هو موجب في حق غيرهما مع
دامنها في الحال ولان الحكم تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فلم يلزمهما الامر بالعدة
لو ماتا قبل ادراكها كما لو ماتا

قبل رمضان لو كان الوجوب ثابتا للزمها الامر بالفديه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضا يلزمه الامر بالفديه وكذا الحائض فعرفنا ان الحكم ليس بثابت في الحال **قوله** وحكمه اى حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمه اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي في اصح قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي واحمد اعتبارا لظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر فان حكم العزيمه وجوب اداء الصوم لما تاخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما ذهب اليه اصحاب الظواهر لانه ترك حق عدم الجواز للاحاديث الوارده فيه فبقي معتبرا في افضليه الفطر ونحن **نقول** ان السبب الموجب هو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فما يرجع الى الترفه فكان الاداء اولى وتردد في الرخصه يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل في العزيمه نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر فكانت العزيمه تودي الى تحصيل معنى الرخصه وهو اليسر من هذا الوجه فكملت العزيمه لحصول معنى الرخصه فيها مع تحقق معنى العزيمه وهو اقامة حق الله تعالى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمه كانت ناقصه باعتبار تاخر حكمها الى زمان الاقامه وهذا يقتضي ان يكون الرخصه اولى كما قال الشافعي رحمه الله الا ان هذا التاخير ليرفق المسافر وتيسير الامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول **قوله** الا ان يضعفه الصوم استثنا من قوله الصوم افضل يعني اذا اضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى حتى لو صبر حتى مات كان اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه عاما

به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى الا في ... وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف لدين يجاهر به مع الكفار كان حراما وفيه تغيير المشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه تقرير اما التعجيل على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه ساقط اي متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون الصبر على الهلاك مقيما حق الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم لما لم يتاخر عن السبب ولم يسقط كان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى مظهرا للطاعة فكان ما جوزا لان ذلك على المجاهدين **قوله** واما اتم نوعي المجاز الى اخره تسميه ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصه مجاز لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصه اصلا ولكن لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعه وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق اسم الرخصه عليه باعتبار الصوره تجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ ولا يجاب على غيرنا لا يكون تفسيقا في حقنا والرخصه فسحه في مقابله التضييق والاصر الاعمال الشاقه والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبه وقطع الاعضا الخاطيه والاغلال المواثيق اللازمه لزوم الغل كذا في عين المعاني وفي الكشاف الاصر الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبه وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشيا الشاقه نحو بت القضا بالقصاص عمدا كان او خطا من غير شرع الديه وقطع الاعضا الخاطيه وقرض موضع النجاسه من الجلد والثوب واحراق الغنايم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وروى ان الاصر كان في بني اسرائيل عشرة اشيا كانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلوه في اليوم والليله وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابه والحدث الا الما ولم يكن صلوتهم جائزه في غير المسجد وتحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم وحرم

ما لجراءة فيهم بعد الحكمة والقوم كالأكل وكانت علامة قبول قربانهم احتراقه بنار تنزل من السماء
وحسناتهم كانت بواحدة ومن أذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره
ورفعت هذه الأمور عن هذه الأمة تكريما للنبي صلى الله عليه وسلم ورحمة عليهم **قوله**
وأما النوع الرابع وهو القسم الأخير من أنواع الرخص فما سقط عن العباد بإخراج السبب
من أن يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة ومن حيث أنه
سقط في محل الرخصة أصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا وليس في مقابلته عزيمة
ومن حيث أنه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة أخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز
فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لأن جهة المجاز بالنظر
إلى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر إلى غير محلها فكانت جهة المجاز أقوى وسمي هذا
النوع رخصة إسقاط على معنى أن حكم العزيمة فيها ساقط أصلا **قوله** كالعينية المشروطة
في المبيع ورد أن النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم
وكان من عادتهم أنهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه ثم رخيص ويسلمونه إلى المشتري
فالنبي عليه السلام نهى عن ذلك ورخص في السلم للحاجة فشرط العينية في عامة البيوع لتثبت
القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم حتى لم تبق مشروعا حتى كانت العينية في السلم
مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لأن سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا إلى
مقاصدهم من الأثمان قبل إدراك غلاتهم ويتوصل صاحب الدراهم إلى مقصوده من الربح
فكانت رخصة مجازا من حيث أن العينية سقطت فيه أصلا للتخفيف ولم تبق مشروعة كالإصر
والأغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث أن العينية مشروعة في الجملة **قوله** وكذلك
الميتة والخمر سقط حرمتها أي كسقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة في حق
المكره والمضطر حتى لم تبق مشروعة أصلا عندنا وتبدلت بالإباحة وروي عن أبي يوسف رحمه الله
أن الحرمة لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار إبقاء للمهجة كما في الإكراه على الكفر

والأكل بمال الغير وإليه ذهب الشافعي في أصح قوليه وكثير من العلماء وفائدة الخلاف تظهر
فيما إذا صبر حتى مات لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا ومنها إذا حلف لا يأكل
حراما فحنث بأكل هذه المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك
بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم أي فمن دعته الضرورة إلى
تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل إلى ما يؤثمه وهو أن يأكل فوق
سد الرمق فإن الله غفور يغفر له بأكل ما حرم عليه حين اضطر إليه رحيم بأوليائه في
الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما فدل إطلاق المغفرة على قيام الحرمة
إلا أنه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما في الإكراه على الكفر وبأن حرمة هذه الأشياء
بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حال الضرورة فبقيت
محرمة كما كانت ورخص الفعل للضرورة ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
إلا ما اضطررتم إليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة
عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت
في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الأصل في الأشياء الإباحة قبل الشرع
وأما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان إلا شرعا فيقال إن استثناء الحظر إباحة
فصار كأنه قال هذه الأشياء محرمة في حالة الاختيار ومباحة في حالة الاضطرار فتثبت الإباحة
في حالة الاضطرار بالنص أيضا ولا يلزم عليه استثناء إجراء كلمة الكفر في حالة الإكراه بقوله
تعالى إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان فإنه لم يدل على إباحته لأنا لا نسلم أنه استثناء الحظر
ليدل على الإباحة بل هو استثناء الغضب والعذاب والتقدير من كفر بالله من بعد إيمانه
فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم إلا من أكره فيبقى الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل
انتفاؤهما على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلاط والبدن
عن خبث الميتة إليه فإذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض

بفوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان اطلاق
الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشيا فاذا صبر لم يصر موديا حق الله تعالى لانه
قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما ويؤيده ما
نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم ياكل حتى مات دخل النار الا ان حرمة هذه
الاشيا مرتفعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه
في المجازية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار
المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زايدا على قدر ما يحصل به سد الرمق
وبقا المهجة اذ مثل من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول
بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت **قوله** وكذلك الرجل سقط غسلها
اي وكما سقطت العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في
حال شرعية رخصة المسح وهي حال التخفف لان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث
الى القدم ولا يجب غسل شي من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فثبت
ان الغسل ساقط وان المسح شرع للتيسير ابتدا لا ان الواجب من غسل الرجل يتادى به الا ترى
انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون اول الحدث بعد اللبس طاريا
على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا
للحدث الساري الى القدم فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون
عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وقدم الخف على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله
مانعا من سراية الحدث الى القدم الا ان يثبت الحدث في الرجل وجب الغسل ثم ينوب المسح عنه
مع ان اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة
السلم فكانت رخصة اسقاط **قوله** وكذلك ومثل ما تقدم من الامثلة قصر الصلوة في
حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله هو رخصة ترفيه والعزيمة في

الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا سوا قضاها في السفر او في الحضر وقولنا في نوب
له ان يقصر في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب
وبان الوقت سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم
صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلي الفجر اذا اقتدى بمصلي الظهر فيعلم ان بها شا
الا ان القصر سبب عارض فما لم يعدت لا يرتفع حكم الاصل وهو كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة
يتخير بين ان يودي الجمعة ركعتين وبين ان يودي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء
وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شا اخر وان شا عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة
بالوقت الا انه رخص بالترك التاخير وعندنا القصر رخصة اسقاط حتى قلنا ان ظهر
وفجر سوا لا ان السنت في حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل
بالفرض قصدا لا يحل اذ النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا وقعد
على راس الركعتين كره له ذلك وان لم يقعد فسدت صلوته كما في الفجر وانما جعلناها اي
هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل يوجب هذه الرخصة
واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي عن علي وعمر والوالبي قال سالت عمر رضي
الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما
اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير واسم الاشارة راجع الى الصلوة
المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فالشافعي تمسك
بهذا الحديث وقال اخبر النبي عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تتم الا بقبول المتصدق
عليه ولهذا قال فاقبلوا فتعلق قبوله بقي على ما كان والشيخ ادرج في تقريره وهذا الكلام
وقال سماه اي القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد ولا يتوقف

على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل
الرابع اي اعتقدها وعمل بها واراد بقوله مما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما
يحتمل التمليك من وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال المديون تصدقت
بالدين عليك او ملكتكه فقبل او سكت سقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل
التمليك من المديون ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا
محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا
ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق من اسباب التمليك والتمليك المضاف
الى محل يقبله مثل ان يقول لاخر وهبت لك هذا العبد او ملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر
من العباد فلا يقبل الرد حتى لو قال لا اقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من
الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبته واوجبه سواء كان لنا او
علينا مثل الارث فانه يملك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله
والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامراته
وهبت لك الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص لمن عليه
القصاص وهبت القصاص لك او ملكتكه او تصدقت به عليك فيطلق المراة ويسقط القصاص
من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالتصدق الصادر
من الله تعالى فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول
العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط
تصدقا في قوله عز ذكره وان تصدقوا خير لكم والمراد بالاية تصدق احوال الاقصر لذات على
ما عرف واما المعنى اي من الاستدلال بمعنى الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا
ثبت في شيء ثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة ان
تضمنت يسرا فالعزيمة ايضا تضمنت فضل ثواب كقصر العزيمة في الاكراه على الكفر ثواب الشهادة

او تضمنت يسرا اخر ليس ذلك في الرخصة كتقصير الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين فاذا
لم يكن فيها فضل ثواب لا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها
دفعا للحرج فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يضمن الاكمال فضل ثواب لان تمام الثواب
في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم
فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا افضل لظهر المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر
واذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان التخيير لو ثبت لا يضمن
رفقا بالعبد ولا اختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله جل جلاله فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار
من غير نفع يعود اليه او مضرة تندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه
ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا بخلاف الصوم لان دليل الرخصة
فيه لا يدل على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير بقوله تعالى فعدة من ايام اخر دون التصدق
بالصوم فبقيت العزيمة مشروعة لان المؤجل مما يقبل التعجيل كالدين المؤجل وادا الزكوة قبل
الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة ايضا لان اليسر فيه اي في الصوم
متعارض فان اليسر الحاصل في جانب العزيمة بسبب موافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل
في جانب الرخصة فيجوز ان يثبت التخيير فيه بين العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو الارفق
عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال لا يلزم اذا اذن العبد في
الجمعة حيث يخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهي الجمعة وهذا
تخيير بين الكثير والقليل من غير رفق لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه ظهر
الجمعة عينا عند الاداء كما في الحر حتى لو تخلف عنها يكره له ذلك كما في الحر كذا في المغني ولئن
سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا لان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز ادا
احدهما بنية الاخرى ولا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا عكسه ويشترط للجمعة ما
لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ولهذا

صح بناء احدهما على الاخرى ويتخير المرتفق الاقل فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير لعدم تضمنه رفقا **قوله** وعلى هذا اي على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم ان فعل كذا فان فعل الشرط دخل الداء وعلى صوم سنة فرضها وهو مخير بانه يخير بين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام عند محمد رحمه الله روي عن ابي حنيفة رحمهما الله انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام وهو التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانهما اي صوم السنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة لما لحقه من هتك اليمين المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان قدم غائبي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح وفي مسئلتنا اي في مسئلة ظهر المسافر سواء اي القصر والاكمال سواء لا يعقل لا تفاق في الاسم والشرط فلا يفيد التخيير شيئا فصار اي ما ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر وتخير العبد المأذون في الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيره بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير وتعين الارفق في الاقل كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع والفداء مختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للارفق كتخيير العبد المأذون في الجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى عليه السلام في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي يدل على انه مخير

بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل المهر هو الرعي ثماني سنين لا غير والفضل كان منه بدليل قوله فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول الفرض في حقنا ركعتان والزيادة عليها نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل التحريمة مكروه ولا يلزم ايضا ما ذكر في باب النوافل ويصلي ان شاء قبل العصر وان شاء ركعتين او اربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لانا لا نسلم ان المرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر فكان التخيير مفيدا وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم ❁ واذ فرغنا بحمد الله جل جلاله عن بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والفحص عن غوامضه والكشف عن دقائقه فلنشرع في تفسير القسم الثاني وتفكيره باذلين الجهد في تنقيره وتقريره مستعينين بالله عز وجل في استنباط لطائفه وتحقيق معانيه مستمدين التوفيق منه في استخراج غرائبه وتمهيد مبانيه شاكرين له على نعمائه ومصلين على صفوة رسله وانبيائه والحمد لله اولا واخرا

باب بيان اقسام السنة

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول عليه السلام وفعله ومطلق على طريقة الرسول والصحابة على ما عرف والشيخ من الحق باخر هذا القسم بيان افعال النبي واقوال الصحابة صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة واعني بها قول الرسول هنا تشارك الكتاب في اقسام المذكورة من الخاص والعام والمفسر لان قوله عليه السلام مثل الكتاب في كونه كلاما مستجمعا لوجوه الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها بيانها في الكتاب لانها فرع الكتاب لكونها حجة ادم من صارت حجة بالكتاب وتفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس

الا طريق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما ستقف عليها وهذا الباب لبيان
تلك الطرق وما يتصل بها ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر
فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات الحالية والدلالات
المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك ومنه قول ابي الطيب * وكم لظلام الليل عندي من يد
تخبر ان المانوية تكذب * ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ
الخبر دون الباقي واختلف في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري المقصود اذ كل احد
يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه
الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك وذلك لان العلم الضروري
بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتها اما قبل ذلك فغير مسلم
وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب
وقيل يحتمل الصدق والكذب واعترض عليها بان خبر الله وخبر رسوله لا يدخلها الكذب
ولا يحتملان فلا تكون جامعة والمختار البعض ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه
بنسبة احدهما الى الاخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين دون
كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة
وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية
ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها
ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك **قوله** السنة نوعان الى اخره
الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذي نحن بصدده سمي مرسلا لعدم تقيده
بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي عنه وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي
الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله
سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقي وابراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك

الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من يعاصر ابا هريرة قال ابو هريرة فهذا يسمى
منقطعا عندهم فان ترك اكثر من واحد فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا
عند الفقهاء والاصوليين وهو اربعة اقسام ما ارسله الصحابي وما ارسله القرن الثاني
والثالث وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسل من وجه واتصل من وجه اخر
وهذا القسم لم يذكره في الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع حملا
لروايتهم على السماع بانفسهم اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة في حقهم الا اذا صرحوا
بالرواية عن الغير وحكي عن الشافعي رحمه الله انه قال اذا قال الصحابي قال النبي عليه السلام
كذا وكذا قبلته الا ان اعلم انه ارسله كذا في المعتمد واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة
عندنا وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه واكثر المتكلمين وعند اهل
الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن
ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان يشاهد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس او قول
صحابي او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عمن فيه علة من جهالة او
غيرها او اشتهر في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه
اخر بان اسنده غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى قال وانما قبلت مراسيل سعيد
لاني اتبعتها فوجدتها مسانيد فاكثر ما رواه مرسلا انما سمعه عن عمر رضي الله عنه
قال ومن هذا حاله احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت كثبوتها
بالمتصل تمسك من انكر قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة اعتبارا باوصاف الراوي
ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاشارة
عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا بد منه
ليتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون حجة يوضحه انه لو
ذكر المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم نقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه
كيف يعرف عدالته

ومعنى قوله من قال رواية العدل تعديل له وإن لم يذكر اسمه لأن طريق معرفة الجرح والعدالة
الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند إنسان مجروحا عند غيره بأن يقف منه على ما كان
الآخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكنا قبلناها
تقليدا لا علما وكيف يجعل رواية العدل تعديلا للمروي عنه وقد رووا أحاديث وتركوا من
لم يحمدوا في الرواية أمره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان
عن جابر الجعفي مع ظهور أمره في الكذب وروى عنه أبو حنيفة رحمه الله وقال ما رأيت أحدا
أكذب من جابر وروى الشافعي رحمه الله عن إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى الأسلمي وكان قدريا رافضيا
ورمي بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم بن أبي أمية البصري مع تكلموا فيه وروى أبو يوسف
ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله المحرر وغيرهما من المجروحين وإذا كان كذلك لا يمكن
أن يجعل إرسال الراوي تعديلا للمروي عنه بخلاف ما إذا قال حدثني فلان وهو عدل لأنه
يمكن للمروي له أن يتأمل فيه فإن سكنت نفسه إلى قوله قبله وإلا يتفحص عنه وتمسك
من قبله بالإجماع والدليل المعقول أما الإجماع فمن وجهين أحدهما اتفاق الصحابة رضي الله عنهم
على قبول المرسل فإنهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير
وغيرهم من أحداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثير صحبة وكانوا يرسلون ولم يرد عن أحد
منهم إنكار ذلك أو تفحص أنهم رووه عن رسول الله عليه السلم بواسطة أو بغير واسطة فصار
ذلك إجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة
مسلم لأن عدالتهم ثبتت قطعا بالنصوص إنما الكلام في مراسيل من بعدهم لأنا نقول
لا فرق في هذا بين الصحابي والتابعي لأن عدالة التابعين ثبتت بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم
أيضا خصوصا إذا كان الإرسال من وجوه التابعين مثل عطاء بن أبي رباح وسعيد بن المسيب
والفقهاء السبعة والشعبي والنخعي وأبي العالية والحسن وأمثالهم فإنهم كانوا يرسلون
ولا يظن بهم إلا الصدق والثاني أن العلماء من زمان الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا

وهو

كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان بن فلان كذا وكذا
الكتب منها ولم يرو أن أحدا من الأئمة أنكر عليهم ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته
ولم يقروا عليه فكان ذلك إجماعا منهم على قبوله وأما الدليل المعقول فما أشير إليه في الكتاب
أن العدل إذا وضح له طريق الاتصال واستبان له الإسناد أرسل تيقنا بثبوت المروي
واعتمادا على صحته وإذا لم يتضح له الأمر نسب المروي إلى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه
ويضيف الطعن إليه عند ظهور زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو
حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين أو أكثر وقال
ابن سيرين ما كنا نسند الحديث إلى أن وقعت الفتنة وقال الأعمش قلت لإبراهيم إذا رويت
لي حديثا عن عبد الله فأسنده لي فقال إذا قلت لكم حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي
روى لي ذلك وإذا قلت لكم قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد وإذا كان كذلك وجب قبول
إرساله حملا لأمره على الوجه المعتاد ألا يرى أنه لو أسنده إلى غيره قبل إسناده ولا يظن به
الكذب على المروي عنه فلأن لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلم مع قوله من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان أولى قوله وهو أي المرسل فوق المسند يدل
على ترجيح المرسل على المسند عند التعارض وهو مذهب عيسى بن أبان واختيار الإمام
فخر الإسلام فإنه قال في بعض تصانيفه المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند
الواحد إلا أنه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وذهب عبد الجبار إلى أنهما يستويان وذهب
الباقون إلى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل
ولا شك أن رواية من عرفت عدالته أولى ممن لم تعرف عدالته ولا نفيه وتمسك من سوى بينهما بأن
الإرسال لا يمكن إجراؤه على ظاهره لأنه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيكون
معنى قوله قال رسول الله عليه السلم كذا أي أظن أنه قال كذا فكان مثل الإسناد لأن معنى الإسناد
هذا أيضا فإن قال الراوي إذا أرسلت الحديث فقد حدثني به جماعة من الثقات يجب أن يكون

من سنده اسنده الى واحد لاجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما ذكر
في الكتاب وقوله لكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند
كان مثل المشهور اذ لا واسطة بين الآحاد والمشهور فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب التي
هي في معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية اي فضيلة ثبتت للمراسيل بالاجتهاد
والراي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبت بالتنصيص
فوق ما ثبت بالراي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به
لانه يودي الى الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله واما مراسيل من دون هولاء
اي دون القرون الثلاثة وهو القسم الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه يعني
اختلف في قبولها مشايخنا وتذكير الضمير بتاويل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل
مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة
والضبط تشمل ساير القرون وقال عيسى بن ابان لا يقبل من مراسيل من كان من ائمة النقل
مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده ويوقف مرسله
الى ان يعرض على اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة
الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون
الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام
على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ونعلم انه لا يروي الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة
وذكر في المعتمد اذا قال من انسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا نقبل ان كان ذلك الخبر معروفا
في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا نقبل لا لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت
وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل
فيه المرسل عصرا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله وقوله الا ان يروي الثقات مرسله
كما رووا مسنده بالاضافة والهاء استثناء من قوله فقد اختلف فيه يعني اختلف في قبول

مراسيل من بعد القرون الثلاثة الا ان يروي الثقات مرسله الضمير راجع الى من رووا
مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل من غير اختلاف من اصحابنا لان رواية الثقات عنه
وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم
فيقبل كمرسل القرون الثلاثة وفي المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر وفي
غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما في الدراهيم والصياريف واما القسم
الرابع وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة
عند العامة لان المرسل ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض
الناطق قوله والمسند كذا هو الخبر المروي عن الغير بواسطة او وسائط من
غير انقطاع واسطة بينه وبين الراوي والمسند من السنة هو ما اتصل بكل من رسول الله
صلى الله عليه وسلم من غير انقطاع واسطة من البين وهو ماخوذ من السند وهو ما استند
اليه من حايط او غيره فكان الراوي يرفع المروي الى من سمعه منه فيستند اليه ويعتمد عليه
والمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف
صدق القائلين فيه بالقراين الزايدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق
على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد ماخوذ من الوتر يقال تواترت
الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاؤوا تترى اي
متتابعين واحدا بعد واحد وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله الى ان يتصل برسول
الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى
ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية ثم اتفقوا
على ان شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة
وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا
علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدوث

حصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة
والاستناد الى الحس واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل
معه العلم فقيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين
ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا به لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بني اسرائيل
فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك
الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلولا يفيد قولهم العلم لم يكن حسبا لاحتياجه الى
من يتواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
وانما خصهم لما مر والحق ان هذه تحكمات فاسدة وان ما تمسكوا به ليس شبهة فضلا
عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض
حصول العلم لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لاخرين الا دليل في واقعة اخرى ولو كان ذلك
العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص
وضابطه ما حصل العلم عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو
كامل عند الله تعالى قد توافقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم
والدليل على انه غير منحصر في عدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم
بعدد مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التي يحصل فيها
لم نجد اليها في العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال
العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والري بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة
البشرية قاصرة عن الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها
متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله ويدوم هذا الحد يشير
كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج
عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصين كان لامكان

التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فيشترط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وذهب
الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او
عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصين وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام
والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق والكفر والفسق
مظنتا الكذب والمجازفة فيشترط عدمهما وعند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع
بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا
وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم او اوطانهم
ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط
ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة او بلدة واحدة ولان اشتراط الكثرة
الى كمال العدد كما بينا يدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها
اقطع للاحتمال واظهر في الالزام على الخصوم لا لانها شرط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم
بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرنا اولا وما اشبه ذلك مثل اعداد الجنايات
واعداد الطواف والوتر بحركات قوله وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان
وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاوثان والبراهمة وهم
قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه
لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله
الثلجي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين وهو ما يترجح فيه احد جانبي الصدق
ويترجح فيه بحيث يطمئن اليه القلوب فوق ما يطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب
والغلط والقائلون بانه يوجب علم اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب
علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر
الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا تمسك من انكر حصول

ثم المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد
وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا احتمالا اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم
حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع قلنا الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب
لا ندري ان المعنى الذي لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب
موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على
ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الآراء وقصد الصدق
والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة يوم واحد
ووقوع العلم اليقيني به مبني على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت
به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثاني واحتج الجمهور بان
المتواتر بوضعه يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية
الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس من غير فرق فنجد المعرفة بجهة الكعبة اخبارا
مثلها بجهة منازلنا سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر وبنوع من المعقول وهو ان الخبر المتواتر
اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدبر او
للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه والكل فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة
كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على ماكول واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني
لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدبيرا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى
الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير
متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا
الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة
واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار
فكان مفيدا للعلم كذا في الميزان وذكر بعض المحققين انه ينبغي ان لا استدلال في هذه المسئلة

تفضي الى تطويل الكلام ويرد اذ ذاك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب
القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه
بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه
المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفي غير جائز
فتبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات
باطل ثم من قال انه يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات
صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان نعلم ان المخبر عنه امر محسوس
وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على الكذب وان نعلم ان ما كان كذلك لا يكون
كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه كما لم يختلفوا
في ان الشيء اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب
كالعلم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص
به من يكون من اهل الاستدلال وقد راينا انه لا يختص بهم فان كل احد في صغره يعلم
اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم بالملوك
الماضية والبلدان النائية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو حد
العلم الضروري ولانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم
الاستدلالية كذلك وانما اشتغل بعض العلماء بالاستدلال للالزام على من ينكر الضروريات
تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من خالف فيه فانما
يخالف بلسانه او خبط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بمخالفة الخصم للزمكم
ترك المحسوسات بشبه جهلة السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات
قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب
ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون

با[...]ن وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف
الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وانما كان كذلك لان امكان صورة
الترديد لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب
وانها الواسطة المفضية اليه **قوله** والمشهور وهو القسم الثاني من اقسام المسند
وهو اسم لخبر كان من الآحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة
لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقيل هو ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاستشهاد
في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الآحاد اشتهرت
في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يجوز الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية
في الوضوء وغيرهما ويسمى مشهورا ومستفيضا من شهر يشهر شهرا وشهرة فاشتهر
اي وضح ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر
بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر
الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر
يثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن
ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد
حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تجري مجرى النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار
القاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار
فعند الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة
على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا الاظهر ان الاختلاف
في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبتت
صحته لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول والاجماع جمعهم عليه وليس ذلك الا لتعين جانب
الصدق في الرواة ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده

لان انكاره وجحوده لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عم عن
لا يتصور تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد تلقته العلماء في العصر الثاني وانما
يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول والى اتهامهم بعدم التامل في كونه عن الرسول غاية التامل
وتخطئتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول
صلى الله عليه وسلم اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه عليه السلام وتكذيبه كفر وجه قول الفريق
الثاني ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر
جاحده لان الكفر لا يثبت بانكار ما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط
العمل لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس التي هي فوق هذه الشبهة
لا تؤثر في اسقاط العمل بها فهذه اولى ويجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن
يثبت به علم طمأنينة يقرب الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلماء
من الصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من هذا الوجه فيجوز
به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى ولا يجوز به نسخ النص لانحطاط
درجته عنه صورة وذلك لان الزيادة بيان من حيث انها تبين مجمل اللفظ ونسخ من حيث
انها رفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو ضده على ما عرف في فصل النسخ ان شاء الله
عز وجل ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد
ولو كانت نسخا محضا لم تجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه نسخا من
وجه جوزناها بالمشهور الذي هو من الآحاد من وجه ومن المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين
حظهما وقوله عندنا احتراز عن قول الشافعي واصحاب الحديث فان الزيادة بيان محض
عندهم على ما سنبين ان شاء الله تعالى **قوله** وذلك اي الزيادة على النص بالخبر
المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
وبرجم النبي عليه السلام ماعزا وغيرهما والمسح على الخفين بحديث المغيرة وغيره والتتابع في

في صيام كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة أيام متتابعات
وكانت قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور لأن
الزيادات فإن عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصن كما يتناول غيره فزيادة الرجم
نسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وأرجلكم يتناول حالة التخفف أيضا فإن الغسل
فزيادة المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة وكذا إطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة أيام يوجب جواز
التفرق والتتابع فيه فتقييده بالتتابع انتسخ جواز التفرق وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص
لأن من شرطه عندنا أن يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة وأن يكون متصلا لا متراخيا
ولم يوجد الشرطان جميعا وقوله لكنه أي المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور
بشهادة السلف بمنزلة المتواتر ينبغي أن يوجب علم اليقين دون علم الطمأنينة فقال لما كان
من الآحاد في الأصل يثبت به أي بكونه من الآحاد شبهة فيه سقط بها علم اليقين **قوله**
وخبر الواحد وهو القسم الآخر من أقسام المسند هو الخبر الذي يرويه الواحد أي المخبر
الواحد أو الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه من أخبار الآحاد
بأن كان المخبر متعددا بعد أن لم يبلغ درجة التواتر والاشتهار وقوله الواحد والاثنان
إشارة إلى رد قول من فرق بين الاثنين والواحد مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين
دون الواحد مستدلا بأن أمر الديانات لما كان أعظم وأهم من المعاملات كان أولى باشتراط
العدد فيه وإلى رد قول من شرط عدد الأربعة متمسكا بأن أمر الديانات لما كان أهم يعتبر
فيه أقصى عدد اعتبره الشرع في باب الشهادة وهو الأربع إلا أنا نقول إن قول الثاني
لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالأول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المعاملات
على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وثمة في الفرق بينهما أن جانب المدعى عليه قد
تقوى في الصدق بتمسكه بالأصل وهو براءة الذمة والمدعي ساواه بمعارضته فالشاهد
الواحد فلا بد من شاهد آخر لترجح جانبه في ظهور الصدق وأما في أمور الديانات فلا معارض

من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في المخبر بالعدالة فلا حاجة إلى … العدد فيه
قوله وحكمه أنه يرد إلى الآخر خبر الواحد إذا وجد شرائطه التي ذكرها يوجب
العمل ولا يوجب اليقين ولا الطمأنينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء وأكثر
أهل العلم ومن الناس من أبى جواز العمل به عقلا في أمور الدين مثل الجبائي وجماعة من
المتكلمين متمسكين فيه بأن صاحب الشرع قادر على إثبات ما شرعه بأوضح دليل فأي
ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي إلى ما لا يفيد إلا الظن بخلاف المعاملات
حيث قبل فيها خبر الواحد بلا خلاف لأن قبوله فيها من باب الضرورة فإنا نعجز عن إظهار
كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من
منعه سمعا مثل القاشاني وأبي داود والرافضة متمسكين بقوله تعالى ولا تقف ما
ليس لك به علم أي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والجواب
بظاهر هذا النص مأول ولا معنى لقول من يقول العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه
أصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما في قوله عز ذكره
فإن علمتموهن مؤمنات فلا يتناوله النهي لأنا إن سلمنا أنه يفيد الظن فهو محرم الاتباع
أيضا بقوله تعالى إن يتبعون إلا الظن لأنه وذهب أكثر أصحاب الحديث منهم أحمد بن حنبل
وداود الظاهري إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين لأن خبر
الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله ولا تقف ما ليس لك به
علم وذمه على اتباعه في قوله جل ذكره إن يتبعون إلا الظن وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون
وقد انعقد الإجماع على وجوب الاتباع فيستلزم إفادة العلم لا محالة وتمسك العامة بالكتاب
والسنة والإجماع أما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة لأنه أوجب الله
تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الإنذار وهو الإخبار المخوف عند الرجوع إليهم وإنما أوجب
الإنذار طلبا للحذر لقوله لعلهم يحذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم

وجوب اتباعه تعالى امر يقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا
روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل بخبر
الواحد والاثنين هاهنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق والثاني انه لو كان الراوي مأمورا
بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان السامع يكون مأمورا بالقبول كالشاهد الواحد مأمور
باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وما لم تظهر العدالة بالتزكية لانا نقول
وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله لعلهم يحذرون يشير
الى وجوب القبول والعمل واما الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان
ذلك لا ينفع المدعي وربما يتضرر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به زنا ولم يتم
نصاب الشهادة واما السنة فقبول رسول الله صلى الله عليه وسلم خبر سلمان في الهدية
والصدقة وخبر ام سلمى في الهدايا ايضا وكانت الملوك يهدون اليه على ايدي الرسل
وكان يقبل قولهم ولا اشكال ان الاحاد منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب
وقد اشتهر واستفاض بطريق التواتر عنه عليه السلام انه بعث الافراد الى الافاق لتبليغ الرسالة
وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن اميرا للتعليم الرابع وعتاب بن اسيد الى مكة ودحية
بكتابه الى قيصر او هرقل بالروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية الضمري الى
النجاشي وعثمان بن ابي العاص الى الطائف وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب
الاسكندرية وشجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق وولى على الصدقات
عمر وقيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن
حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما
بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا
يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل رسول الى انفاذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع
اصحابه ولخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام
والتدبير وذلك وهم باطل

قطعا فيثبت بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل لا يبقى
معه عذر في المخالفة كذا ذكره الغزالي رحمه الله واما الاجماع فهو ان الصحابة عملوا بالاخبار
وحاجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر والعد من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع
كما بينا بعضها في الكشف فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها
وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن
جبير وطاوس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين
وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعلى هذا جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد
في عصر وكذا الاجماع منعقد من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يبنى
على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته
والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان او ان فلانا وكلني ببيع هذه
الجارية او بيع هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها
قد يكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج وعلى قبول قول المفتي للمستفتي
مع انه قد يخبر عما بلغه عن الرسول بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور
الدين والدنيا جاز في سائر المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين
ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار كتحققها في المعاملات لان المتواتر لا يوجد
في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لشبهة في النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها
في حق العمل كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالايتين فهو انا لا نسلم
ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما المطلوب منه
العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل
القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع واما دعوى حصول العلم
للنفس فغير سديد لانا نجد من انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم

بالمتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا
لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران كيف نصدق بالضدين قال
وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب
العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب بدليل قاطع او جيبه عند ظن الصدق او
سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن
وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد ووجوب العمل متعلق بشروط ثمانية على ما اشار
الشيخ اليه في الكتاب اربعة في نفس الخبر واربعة في المخبر فاحد الاربعة ما اولى ان لا يكون
مخالفا للكتاب وبيانه ان خبر الواحد يرد مخالفا لنص الكتاب ان امكن تاويله
من غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله الا بتعسف لم يقبل بالاتفاق
لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان نص الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما
فسقط الظني بمقابلة القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز التاويل مع التعسف يبطل
التناقض من الكلام كله فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فكذلك عندنا حتى
كذا ابطل م
لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز به كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به
وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به وثبت التعارض بينه وبين
ظاهر الكتاب بنا على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم وانما تفيد
غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من
مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها
اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من
جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند رحمهم الله
فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول ويحتمل انه لا يجوز عندهم ايضا
لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى

وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر دون اللفظ
والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في
الثبوت فلا بد من ان يوثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر
منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك
لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل
الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي انه
عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضا فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين
بالاستنجا بالما بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانها نزلت فيه والاستنجا
بالما لا يتصور الا بمس الفرج وقد ثبت بالنص انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور
ان يكون الاستنجا تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يتصور اثبات حدث اخر
كما لو توضا مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا
ولا فارا بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن دخله كان امنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وحديث التسمية في الوضو يخالف
ظاهر قوله تعالى فاغسلوا الاية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها
ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة
به على الكتاب ولم تجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ومثاله حديث
القضا بالشاهد واليمين وهو ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى
عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعي واليمين
على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل
جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام يقتضي استغراق الجنس فجعل يمين

المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني
ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما
يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة
وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب وانه عمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل
بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا والثالث ان لا يكون في حادثة تعم بها
البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان النبي عليه السلم فيما عم به
البلوى لم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر والشهرة مبالغة
في اشاعته لحاجة الخلق اليه ولهذا تواتر نقل القران في اشتهار اخبار البيع والنكاح
والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا مختار الشيخ ابي الحسن
الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده
وهو مذهب الشافعي وجميع اصحاب الحديث على ما عرف ومثاله حديث الجهر بالتسمية
وهو ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فانه لما
شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي روته بسرة فانه شاذ لانفرادها
بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلم
خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة
اليه شنيع محال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله والرابع ان لا يكون متروك المحاجة
به عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون
مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين
واهل الحديث قالوا ان الحديث اذا ثبت سنده وصح فخلاف الصحابي اياه وتركه
العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره
ومن ذهب الى الاول احتج بان الصحابة هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة

ولا اشتغال بالحجة مع ان عنايتهم بالحجة اقوى من عناية غيرهم بها فتركهم المحاجة
والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه او منسوخ
ومثاله ما روي عن زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
الطلاق بالرجال فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسلة فذهب عمر وعثمان
وزيد وعائشة رضي الله عنهم الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول
الشافعي رحمه الله وذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما الى انه معتبر بحال المراة كما هو
مذهبنا وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها الا تطليقتين
الا اذا كانا حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسلة بالراي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث
مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو ما دل بان
ايقاع الطلاق الى الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها اي في الحادثة
وترك المحاجة به شرط واحد اي لم يظهر منهم ترك المحاجة به عند وقوع الاختلاف في الحادثة
واما الاربعة التي في المخبر فالعقل والعدالة والضبط والاسلام اما اشتراط العقل وهو
نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي المبصرات فلان الخبر كلام
لا محالة والكلام في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في القلب ولا يحصل ذلك بدون العقل
الا ترى انه قد يسمع من بعض الطيور حروف منظومة ويسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها
عن عقل ولهذا لا يجب بقراءة الببغا سجود التلاوة عند اكثر المحققين واما اشتراط الضبط
وهو على ما ذكره الامام فخر الاسلام رحمه الله سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين
ادائه فلان الحجة هو الكلام الصدق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط
العدالة وهي الاستقامة على طريق الحق فلان الضابط قد يكذب وقد يصدق لان كلامنا
في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من ترجح جانب الصدق للقبول وذلك بالعدالة

واما اشتراط الاسلام وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم
فليس لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يورث تهمة زائدة في
الخبر يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي يثبت بها احكام الشرع والكفار يعادون
في الدين اشد العداوة فيحملهم المعاداة على السعي في هدم اركانه بادخال ما ليس منه فيه
واليه اشار الله تعالى بقوله لا يالونكم خبالا اي لا يقصرون في الافساد عليكم فلم يقبل
خبر الكافر بهذه التهمة الزائدة كما لم تقبل شهادة ذي الضغن وكما لا تقبل شهادة الوالد
لولده لمعنى زائد تمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل اليه طبعا وذكر بعض
الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلبه عن اهلية هذا
المنصب في الدين لخسته وان كان عدلا في دينه ثم كل واحد منها على قسمين ظاهر وباطن
ونعني بالظاهر ما فيه نوع قصور بالنسبة الى الباطن وبالباطن ما هو كامل فالظاهر
اي القاصر من العقل ما يحدث في الانسان في حال الصبا والكامل منه ما بلغ ادنى
درجات الكمال والاعتدال وهو ما يحصل بالبلوغ من غير آفة والظاهر من الضبط
حفظ المتن بصيغته ومعناه لغة والباطن الكامل منه ان ينضم الى ما ذكرنا ضبط معناه
فقها وشريعة والظاهر من العدالة ما ثبت بنفس الاسلام والعقل فانهما يحملان المرء على
الاستقامة ويدعوانه اليها والباطن الكامل منها ما عرف بالاختبار والاستدلال بان
كان المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة فيستدل بظهور
اثر دينه وعقله في الانزجار عنها على ظهور اثرهما في الاحتراز عن الكذب في الدين
والظاهر من الاسلام ما ثبت بالميلاد بين المسلمين ونشوه على طريقتهم وثبوت احكام
الاسلام بتبعية الابوين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو على سبيل
الاجمال ان لم يقدر على التفصيل وان يصدق بجميع ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الآخرة
وغيرها واذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط في باب الرواية من العقل والعدالة الكامل منها

دون القاصر لان القاصر منها في حكم العدم فلا تقبل رواية الصبي لقصور عقله ولا
البالغ المعتوه وهو الذي اختلط كلامه وافعاله فكانت من افعال المجانين وافعال العقلاء
لانه ملحق بالصبي في جميع الاحكام ولا رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور في
زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الظاهر من الضبط فشرط
لصحة اصل الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة بان كان سهوه ونسيانه
اغلب من حفظه او مسامحة اي مساهلة ومجازفة وان وافق القياس لفوات اصل
الضبط بالنسيان في الاول وبعدم الاهتمام بشان الحديث والمساهلة عدم المبالاة بالسهو والخطأ
والمساهل الذي لا يأخذ الامور بالحزم والمجازفة التكلم من غير خبرة وتيقظ فارسي معرب
والكامل منه شرط للقبول على الاطلاق حتى تقدم رواية من لم يعرف بالفقه فلا يعارض رواية
رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول وتقدم
رواية الفقيه على القياس ولا تقدم رواية غير الفقيه واما الاسلام فلا يكتفى بظاهره في صحة
الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر الشروط الا ان الشرط امارته نحو
اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فحينئذ لا يشترط البيان للكمال ويكون
ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم بكمال ايمانه والحاصل ان البيان لثبوت كمال الايمان انما
يشترط في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام واما في حق من وجدت فيه فهي
قائمة مقام البيان فلهذا لا يقبل خبر الكافر لفوات اصل الايمان ولا خبر من لم يعرف اسلامه
بالبيان او الامارات الظاهرة لانه اسوأ حالا من المستور وان كان في جهة بظاهر الاسلام
بالميلاد بين المسلمين قوله الا في الصدر الاول متصل بقوله لا يكون خبره حجة والمراد
بالصدر الاول قرن الصحابة ومن في معناهم من القرنين الاخيرين لخبر المستور في
باب الحديث ليس بحجة باتفاق الروايات كخبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام رحمه الله
لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة الا خبر المستور من القرون الثلاثة فانه مقبول بشرط

ونذكرها لأن العدالة أصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية وليس تعديل
أقوى من تعديل صاحب الشرع واحترز بقوله في باب الحدود عن باب القضاء فإن القاضي
لو قضى بشهادة المستور جاز عند أبي حنيفة رحمه الله نظرا إلى العدالة الظاهرة فأما في إخبار
نجاسة الماء فقد اختلفت الرواية في خبره فروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله أنه كالعدل
في هذا الخبر وهو ظاهر على مذهبه فإنه يجوز القضاء بشهادة المستورين إذا لم يطعن الخصم
لثبوت عدالتهم ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضي
الله عنه فيكون من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع أولى من تعديل المزكي
وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان أنه مثل الفاسق فقال وإذا حضر المسافر الصلوة
ولم يجد ماء إلا في إناء أخبره رجل أنه قذر وهو عنده رجل مسلم مرضي لم يتوضأ به وإن كان
فاسقا فله أن يتوضأ بذلك الماء وكذلك إن كان مستورا ألحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لأنه
لا بد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا
كما قال لعبده إن لم يدخل الدار اليوم فأنت حر فمضى اليوم فقال العبد لم أدخل وقال المولى
دخلت فالقول قول المولى لأن عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته ظاهرا لرد الحنث **قوله**
وقال محمد ثم ذكر محمد رحمه الله في الفاسق والمستور أن السامع يحكم رأيه فإن كان أكبر رأيه
أنه صادق يتيمم ولا يتوضأ به لأن أكبر الرأي فيما يبنى على الاحتياط كاليقين وإن أراق ثم تيمم
كان أحوط لاحتمال أنه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير لا يجوز له التيمم فكان الاحتياط في
الإراقة ليصير عادما للماء فيجوز له التيمم بيقين وإن كان أكبر رأيه أنه كاذب توضأ به ولم يتيمم
فإن قيل كان ينبغي أن يتيمم أيضا احتياطا لمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر
الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتعارض الأدلة في سؤر الحمار **قلنا** حكم التوقف
في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الأمر بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص
وإذا ثبت التوقف في خبره بقي أصل الطهارة للماء فلا حاجة إلى ضم التيمم إليه **قوله** وفي خبر

الكافر إلى آخره. الكافر إذا أخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبره وإن وقع في قلبه صدقه بل
يتوضأ بذلك الماء ولكن إن أراق الماء إذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان أفضل وإن تيمم
من غير إراقة وصلى لا تجوز صلوته لأن الكافر لما لم يلزمه موجب خبره لكونه غير مخاطب
بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من أهل الإلزام وكذا الصبي والمعتوه
عند عامة المشايخ لأن موجب ما أخبرا به لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار إلزاما على الغير وليس
لهما ولاية الإلزام على الغير بوجه ألا ترى أنه لا ولاية لهما على أنفسهما فكيف تثبت لهما ولاية على
الغير ولأن احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم إذ الكفر والصبا والعته لا تنافي الصدق
وعلى تقدير الصدق لا تحصل الطهارة بالتوضي ويتنجس الأعضاء فكان الاحتياط في الإراقة
ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز له التيمم من غير إراقة
لأنه واجد للماء الطاهر ظاهرا **قوله** وفي المعاملات التي تنفك عن معنى الإلزام إلى آخره.
احترز به عما فيه الإلزام محض من حقوق العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فإن خبر
الواحد لا يقبل فيه إلا بشرط العدد ولفظة الشهادة والأهلية بالولاية لأنه لما كان من قبيل الإلزام
لم يكن بد من أهلية الولاية للمخبر ليصلح خبره للإلزام ومن زيادة تأكيد باشتراط لفظة الشهادة
والعدد دفعا للتلبيس وصيانة للحقوق المعصومة وعما فيه الإلزام من وجه دون وجه كعزل
الوكيل وحجر المأذون ونحوهما فإنه يشترط فيه أحد شطري الشهادة العدالة أو العدد عند
أبي حنيفة رحمه الله رعاية لمعنى الإلزام من وجه وأما ما ليس فيه إلزام بوجه كالوكالات
والمضاربات والإذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل مميز عدلا كان أو غير عدل صبيا كان أو بالغا
مسلما كان أو كافرا لوجهين أحدهما عموم الضرورة الداعية إلى سقوط الشرائط المذكورة سوى
التمييز فإن الإنسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان ومكان يبعثه إلى وكيله
أو غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشرائط لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فيسقط
اشتراطها للضرورة لأن لها أثرا في التخفيف والثاني ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا

الخبر بيان للزوم بيان للزوم الضرورة ههنا واحترازاً عن اخبار الفاسق بنجاسة الماء ونحوه حيث
لا تعارض بدون تحكيم الراي لان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه اذ العدل بالاصل هناك ممكن وهو
ان الاصل في الماء هو الطهارة فلم يكن الضرورة لازمة فوجب ضم التحكيم اليه واما ههنا فلا اصل يعارض
نحمل الفسق هدرا ونجوز قبول خبره مطلقا كخبر العدل والثاني ان الخبر ههنا غير ملزم لان العبد
والوكيل ساغ لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واعتبار هذه الشروط في المخبر
لترجح جانب الصدق في خبره فيصلح الخبر للالزام وذلك انما اعتبارها لما ذكرنا انما يحسن
فيما يتعلق باللزوم من امور الدين فلا وجه لاشتراطها فيما لا الزام فيه اصلا كالمعاملات **قوله**
وانما اعتبر خبر الفاسق اي اخر جواب عما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق
بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان
تايد اي تقوى باكبر الراي لان ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك
فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك الوقوف على طهارة الماء ونجاسته وحل الطعام
وحرمته امر خاص اي بالنسبة الى رواية الحديث يعني ليس بامر يقف عليه جميع الناس حتى
امكن التلقي من جهة العدول بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لان ذلك يكون في
الفيافي ومن الاسواق والغالب فيها الفساق فوجب قبول خبره فيه مع التحري للضرورة
ثم اشار الى الفرق بين خبره وبين خبر الكافر والصبي بوجهين فقال وكونه اي كون الفاسق
مع صفة الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته نفذ وانتفاء التهمة
اي تهمة الكذب عن خبره حيث يلزمه بخبره من الاجتناب او الاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره
ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل للشهادة على المسلم
والصبي ليس باهل للشهادة اصلا ولم يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما
على الغير ابتداء من غير ان يلتزمه الزام فلا يقبل ثم اشار الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة
ههنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب تحكيم الراي كما قبل في المعاملات التي تنفك

عن معنى الالزام فقال لان اي لكن الضرورة غير لازمة لانه لما تعارض جهتا
الصدق والكذب في خبره امكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء في الاصل وكذا الاصل
في الطعام هو الحل فيعمل به واذا كان كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر فسقه من وجه
حتى لم يعمل خبره بدون ضم تحكيم الراي اليه بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام
لان الضرورة فيها لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبول روايته
لان في العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع
منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق **قوله** واما صاحب الهوى وكذا الهوى
ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع والابتدال اتخاذ النحلة
ومن الملة اي الدين اعلم ان من ابتدع من صاحب الكفارة كغلاة المجسمة والروافض
ونسمي الكافر المتاول ومنهم من لا يجب اكفاره ونسمي الفاسق المتاول واختلف في القسم الاول
فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة
وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل كخبر العدل
المسلم وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر ليس باهل للشهادة ولا للرواية لما سا وكونه
متاولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلا لهما فان كل كافر متاول فان
اليهود لا يعلمون بكفرهم ويتورع عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكر
الغزالي رحمه الله واختلف في القسم الثاني ايضا فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني
ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول فالفسق
في الاعتقاد اولى لانه اقوى على ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسق
اخر انضم الى فسق فكان اولى بالمنع ولم يكن عذرا كجهله بكفره وفسقه وذهب
الجمهور الى قبول شهادته لان شهادة الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب والفسق

حيث الاعتقاد لا يدل عليه لأنه إنما وقع فيه للغلو في الاحتراز عن المحظور حيث قال
يكفر من ارتكب الزنا ويخرجه من الإيمان فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب
أشد الاحتراز لا على الإقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا أو
شرب المثلث على اعتقاد الإباحة فلا يصير به مردود الشهادة. إلا الخطابية من الروافض فإن
شهادتهم لا تقبل لأنهم يتدينون بتصديق المدعي إذا حلف عندهم أنه محق ويقولون المسلم
لا يحلف كاذبا فاعتقادهم هذا يمكن تهمة الكذب في شهادتهم فأما رواية هذا القسم فمقبولة
على الإطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فإن من احترز عن
الكذب على غير الرسول كان أشد تحرزا من الكذب عليه وعند بعضهم تقبل إذا كان عدلا
ثقة ولم يكن داعيا للناس إلى هواه ولا تقبل إذا كان كذلك وهو مختار الشيخ ومذهب عامة
أهل الفقه والحديث لأن دعوته الناس إلى هواه ومحاجته في ذلك سبب داع إلى التقول
أي الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمة في روايته كما في شهادة الوالد لولده فلا تقبل
وذكر أبو اليسر رحمه الله أن المبتدع إن كان ممن يكفر لا يقبل خبره وإن كان ممن لا يكفر فإن كان
ممن يعتقد وضع الأحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية
فإنهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وإن لم يكن ممن يعتقد الوضع
وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه **قوله** وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة إلى آخره
ولما بين الشيخ رحمه الله شرائط قبول خبر الواحد وكونه حجة شرع في بيان شرط تقدمه على القياس
فقال إن كان الراوي معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة يترك به القياس
عند الجمهور وحكي عن مالك رحمه الله أن القياس يقدم على الحديث لتمكن شبهات كثيرة فيه
فإنه يجوز أن يكون الراوي ساهيا أو غالطا أو كاذبا ويجوز أنه لم يكن من النبي عليه السلام والقياس
ما يمكن فيه إلا شبهة واحدة وهي الخطأ وما فيه شبهة واحدة أولى مما فيه شبهات كثيرة
واحتج الجمهور بإجماع الصحابة فإنهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خبر
الواحد

وباب الخبر متصل بأصله لأنه قول الرسول عليه السلام والشبهة في طريقه وهو النقل والرأي
محيط بأصله في كل وصف إذ كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم
ويحتمل أن لا يكون فكان الاحتمال الثابت في الأصل أقوى من الاحتمال الثابت في الطريق بعد
التيقن بالأصل فكان الأخذ بما هو أضعف احتمالا وهو الخبر أولى. والعبادلة إما جمع
عبدل فإن من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل أو جمع عبد وضعا كالنساء
للمرأة. وهم عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين
عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم. وإن كان الراوي معروفا بالعدالة
والضبط دون الفقه فإن وافق حديثه القياس عمل به وإن خالف القياس لم يترك الخبر إلا
بالضرورة وانسداد باب الرأي من كل وجه حتى إذا كان موافقا لقياس مخالفا لقياس
لم يترك الحديث. **قوله** وانسداد باب الرأي تفسير للضرورة يعني إذا كان مخالفا للقياس
من كل وجه يترك بالقياس لأن ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم عظيم الخطر لأنه
عليه السلام قد أوتي جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه أمر عظيم وقد كان نقل الحديث
بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الأخبار أمر النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا فاحتمل
أن يكون الراوي نقل معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعاني التي
انتظمتها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فقهه عن دركها إذ النقل بالمعنى لا يتحقق إلا بقدر
فهم المعنى فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فإن الشبهة في القياس ليست إلا في
الوصف الذي هو أصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال
فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو أقل
شبهة وهو القياس عليه. **قوله** وذلك مثل ما ذكرنا حديث أبي هريرة في المصراة وهو ما
روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد
ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر

والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن
في الضرع بالشد وترك الحلب مرة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن قال الشافعي رحمه الله جعل
التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث
وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية
الرد بسببها من غير شرط لان البيع يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لان
اللبن ثمرة وبعدمها لا تنعدم صفة السلامة فبقلتها اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان
ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان
كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وان لم يكن منها
يضمن بالقيمة فايجاب التمر يكون مخالفا للقياس ويكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل
بالقياس معارضا للاجماع الموجب للعمل فيكون مردودا لانه انما نقل من احاديث ابي هريرة
المخالف للقياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل
انكم عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه
من الصحابة فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل لانه اثبت متنا واقوى سندا وراويه وهو
ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد قلنا قد روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل
ابي موسى الاشعري وجابر وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين
مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابراهيم ومكحول فلذلك وجب قبوله وتقديمه
على القياس اليه اشير في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على
القياس مذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة
وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه
الراوي [شرطا صح] لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب
والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الاسلام ابو اليسر والله مال اكثر

[هامش: مكانه صح]
[هامش: مطلب اشتراط فقه الراوي مستحدث]

العلماء لان التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي
كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال الصحابة والرواة
العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى
وعدم فهمهم اياه وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان العمل
هو الذي يوجب هنا في روايته والوقوف على القياس الصحيح متعذر فيجب القبول
كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بان عمر رضي الله عنه
قبل حديث حمل بن مالك في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا ان نقضي فيه برأينا
وفيه سنة رسول الله وقبل ايضا خبر الضحاك في توريث المراة من دية زوجها وكان القياس
عنده خلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك
الدية قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم ينقل
هذا القول عن اصحابنا ايضا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل
التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا
للقياس حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس وقد نقل عن ابي حنيفة
رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف
اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه
فقال انما ترك اصحابنا العمل به لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم او السنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام
من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث ولمخالفته الاجماع
المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لعدم فقه الراوي
على انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد

عورضت السمرقندية

وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من
المهاجرين من علية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم وقد دعا النبي عليه السلام
له بالحفظ فاستجاب الله تعالى له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلي
ثبت عندنا في الاحكام ثلاثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة الفا وخمسمائة وقال البخاري
روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى
رد حديثه بالقياس **قوله** وان كان الراوي مجهولا الى اخره. اعلم ان عامة السلف وجماهير
الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة رضي الله عنهم لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى اياهم
وثنائه عليهم في اي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الاية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء على الكفار
الاية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثيرة
وبقول الرسول صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء
من غير عدالة وقوله عليه السلام لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم مثل احد ذهبا
ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى اختار لي اصحابا واصهارا
وانصارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل
رسوله كيف ولو لم يرد الشرع بذلك لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج
والاموال وقتلهم الاباء والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع بعدالتهم واما ما جرى
بينهم من الفتن فبناء على التاويل والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق
للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم. ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهبت
عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب النبي لحظة فهو صحابي لان اللفظ
ماخوذ من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب جمهور الاصوليين الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام
وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ منه وهذا لا يوصف من حاله من عاصره ساعة بانه.

من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة اذا لم تكن على طريق التتبع له والاخذ عنه وكذا لو حلف زيد
انه ليس صاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال الغزالي رحمه الله الاسم لا يطلق
الا على من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم
بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب
وسمعت عن شيخي رحمه الله ان ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا نعد من الصحابة
الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين واذا عرفت هذا علمت
ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته الا برواية الحديث
الذي رواه ولم تعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية
حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص ومن اشتهر طول صحبتهم فكيف يكون
هو داخلا فيهم وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وامثالهم داخلون في الصحابة
على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم **وقوله** لا يعرف الا بحديث او حديثين
بيان لجهالته اي كان مجهولا في رواية الحديث حتى لا يعرف الا بكذا واحترازا عن مجهول النسب
فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة الاصوليين واهل
الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل وابصة بن معبد هو ابن معبد بن عتبة بن قيس
كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها وروى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده فامره
النبي عليه السلام ان يعيد وسلمة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح
الباء واسم المحبق صخر بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده روى عن
النبي عليه السلام انه قال فيمن وطئ جارية امراته ان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها
فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب
والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومعقل بن سنان بن الاشجع بن دهيش بن غطفان
ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع الرسول عليه السلام سكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة
سنة ثلاث وستين وروى قصة بروع كما بيناها

ثم رواية مثل هذا المجهول على وجهين اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته اي بصحة
حديثه او بصحة المروي يعني رواياتهم عنه للقبول والحاجة لا للرد عليه او سكتوا عن الطعن
والرد بعدما بلغهم روايته صار حديثه في هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة
والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير
في امر الدين وكانوا لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروي عن رسول الله عليه السلام وقد
ظهر منهم رد ما خالف القياس من رواياتهم فلا يكون قبولهم الا بعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن
ضبطه اولانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام اولرواية بعض المشهورين عنه وكذا السكوت
في موضع الحاجة لا يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير
بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرقت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك
وان اختلف فيه اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اي عمل
به البعض ورده البعض يقبل ايضا مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين
صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فانه روى ان ابن مسعود رضي الله عنه
سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه
ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برايي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية
فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط
اي لا نقص ولا مجاوزة عن حد فقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين
وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك
هذا وقد كان زوجها هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول ففرح بذلك ابن مسعود رضي الله عنه
سرورا لم ير مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورده علي
رضي الله عنه فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفته
القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما

لو طلقها قبل الدخول بها وحمل الراي الى من روى مثل هذا المجهول وهو من هيهنا ايضا
وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه ولما اختلف
في قبوله اخذنا به لما ذكرنا ان الثقات رووا هذا الخبر عنه مثل ابن مسعود من القرن الاول
وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه وعملهم بخبره عدالته
وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان
الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبولة في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا
اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وقوله عندنا يشير
الى اختلاف في هذا القسم فان عند الشافعي ان الرد لما عارض القبول تساقطا وبقي الخبر
بمنزلة ما لو لم يلحقه رد ولا نكير فيلتحق بالقسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض
من الثقات وعملهم به بمنزلة روايته ذلك الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه
ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا خالف القياس لانهم كانوا
لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بترك العمل به وترجيح الراي
بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي اوهمت
لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو رد الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا قال شمس الائمة رحمه الله
ويسمى هذا النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع
في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي بعدي الا ان يشاء الله وضع هذا الاستثناء
لما كان يدعو اليه من الالحاد والزندقة ودعوى النبوة فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه
حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا فكان من الجائز
ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في حق
الجواز وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخت [illegible] ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلثا

الاحتباء الجمع بين ظهره وساقيه بثوب او غيره مغرب

بامر سعقوا صوع من شعير فاستقلتها وكان النبي عليه السلام بعثه مع علي رضي الله عنهما الى اليمن
فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله ان عمرا طلق
فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال صلى الله عليه وسلم ليس لها نفقة ولا سكنى وارسل اليها ان
تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك ياتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم
فانك اذا وضعت خمارك لم يرك فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت حفظت ام نسيت اتهمها بالكذب في الغفلة
والنسيان ثم اخبر انه رده مخالفا للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة
رسوله نفقة لهذه المعتدة قال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس
الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة لتلا النص وروى
السنة واشار ابو جعفر الطحاوي رحمه الله في شرح الاثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن
من بيوتهن ولا يخرجن ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا اسامة بن زيد وابو سلمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق
والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري ومروان بن الحكم ورد عمر كان بحضرة اصحاب
رسول الله صلى الله عليه ورضي عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم
كمذهبه فصار هذا الحديث منكرا فلم يجز العمل وان كان لم يظهر حديثه في السلف
اي لم يبلغهم حديث المجهول ولم يظهر منهم رد ولا قبول الى ان ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب
العمل ولكن العمل به جائز يعني اذا وافق القياس او اذا لم يخالف القياس لان من كان في القرن
الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان فباعتبار
هذا الظاهر يترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف يتمكن فيه الوهم فيه
فيجوز العمل اذا وافق القياس على وجه حسن الظن ولكن لا يجب العمل لان الوجوب شرعا
لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا وافقه القياس

عمرو

هذا م

150

ولم يجب العمل كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل قلنا معنى جواز اضافة
الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث فاما رواية مثل
هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة الفسق
على اهل هذا الزمان ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي
الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية
والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمستنكر
على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن
ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الراي والوهم ما كان عدم الثبوت
فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة وخبر الواحد علم غالب الراي اي خبر الواحد الذي هو
معروف بالضبط والعدالة او نحو حكم المعروف في مقابلته المستتر اي خبر المجهول الذي
لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل وهذا لا يوجبه والله اعلم قوله وسقط العمل
بالحديث اي آخره اذا انكر الراوي بعد ان رواه من الحديث وعمل بخلافه بعد ذلك لا يعلم ان
يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او
لم يعرف تاريخه ولا يعلم كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر
او لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لا يوجب ذلك جرحا في الحديث لان
الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احسانا بالظن به
وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل
بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه
وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ يحتمل خصوصه دون عمومه او
كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان ظاهر الحديث لا يصير منسوخا بعمله بخلاف
الظاهر وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التامل

والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بلوغه اياه وذلك خلاف
نفس فلذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على انه
منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس
بثابت ساقط العمل ولا اعتبار وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون
بالحديث او لغفلة ونسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا
او ظهر انه كان مغفلا وكل ذلك مانع من قبول الرواية ولا يقال انما صار فاسقا بالخلاف
مقتصرا على الحال فلا يقدح ذلك في قبول ما روى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية لانا نقول
قد بلغ الحديث منه الينا وقد ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد الى ما قبل بمنزلة ما رواه
في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه
فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين بيقين
فلا يبطل بالموت والجنون عدمهما ومثاله ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلثا فسقط العمل
به وحمل على انه عرف انتساخه بعده وما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصة بنت
اخيها عبد الرحمن المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائبا فلما انكحت فقد جوزت نكاح المراة
نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى
فكان فيه عمل بخلاف ما روت فتبين به نسخه **قوله** او من غيره من ائمة الصحابة اي يسقط
العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير راويه من ائمة الصحابة قيد بقوله من ائمة
الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعنه فيه لا يسقط العمل به على الاطلاق
بل هو على التفصيل فان طعن طعنا مبهما لا يقبل كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسرا
بما لم يجتهد فيه كالطعن بالارسال وبشرب النبيذ المعتقد اباحته وبركض الدواب وكثرة

المزاح ونحوها وكذا ان كان مفسرا بما يوجب الجرح بالاتفاق ولكن الطاعن معروف بالتعصب
او متهم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن هو
معروف بالعدالة والنصيحة دون التعصب فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة
الحديث من غير الراوي من ائمة الصحابة لا يقدح في الحديث اذا كان مما يجوز ان يخفى عليه
ذلك الحديث كما روي ان النبي عليه السلام رخص للحائض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر
رضي الله عنهما انها تقيم حتى تطهر فتطوف فلا يترك به العمل بالحديث المرخص لان الحديث الصحيح
واجب العمل فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا امكن حمل خلافه على وجه حسن وقد امكن
بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه ان
يعمل به فاما اذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث الخفاء عليه فخلافه يسقط العمل به ويخرجه من ان يكون
حجة لانه لما انقطع توهم انه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
سواء رواه هو او غيره كان احسن الوجوه ان يحمل على انه عرف انتساخه فترك العمل به وذلك
مثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اي حد زنا البكر بالبكر وحد زنا الثيب
بالثيب كذا ثم صح عن الخلفاء رضي الله عنهم انهم ابوا الجمع بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف
عليهم الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساخ هذا الحكم وكذلك صح عن عمر رضي الله عنه قوله
والله لا انفي ابدا بعد ما نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا وقول علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة مع
علمنا انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب وقوله
وحمل على الانتساخ يتعلق بالقسمين اي يحمل الحديث على صيرورته منسوخا بمخالفة الراوي قولا او عملا
او بمخالفة غيره من ائمة الصحابة والانتساخ هنا مصدر انتسخ المبني للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد
وليس المراد ههنا المتعدي **قوله** واختلف فيما اذا انكره اي الحديث المروي عنه هو على وجهين
اما ان انكره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي او انكره انكار متوقف

وروي عن علي

لمن قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث ولا اعرفه او نحو ذلك ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف
لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في
الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك
اليقين بالشك كبينتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهما وفائدته تظهر في
قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول واما في الوجه الثاني فقد اختلف
فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط
كما في الوجه الاول وهو مختار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وذهب مالك والشافعي
وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر متمسكين بان حال كل واحد منهما محتمله فان
حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ الانسان قد يروي شيا لغيره
ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل
ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوي بعد الثقة بنسيان الاخر كما لا يبطل بموته وجنونه فيحل للراوي
الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها
على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا تحل له الشهادة فاما الرواية فمبنية على
السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث ولم يحمله المحدث ثم لم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه
فاذا انكرها والمدعي مصدق في حق نفسه بقي السماع فحلت له الرواية واحتج من رده بان الحديث
يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في حادثة مشهورة فبتكذيب الراوي اولى لان تكذيبه ادل على
الوهن من تكذيب العادة لانه يرد عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على
الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم
وانكار الراوي يقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به رواية الحديث ويصير هو مناقضا
بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة على
الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق

كل واحد في حق نفسه فقلنا يحل للراوي ان يرويه ولا يعمل بالخبر لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب
المروي عنه وقد قيل ان هذا اي سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا
لمحمد رحمهما الله بناء على اختلافهما في مسئلة ذكرها الخصاف في ادب القاضي ان من ادعى عند القاضي
انه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكر ذلك فاقام المدعي على ذلك بينة يقبل عند محمد لاحتمال
النسيان من جهة القاضي ولا يقبل عند ابي يوسف رحمه الله لانكار من يسند القضاء اليه فكذلك في باب
الرواية ومسئلة حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة رضي
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت
سهيلا فسالته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني
فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل والله اعلم

فصل

في المعارضة **قوله** لا تعارض في انفسها وضعا ولا تناقض فالتناقض عند من لم يجوز
تخصيص العلة وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع او لا
لمانع وعند من جوزه هو وجوده مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين
المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض
يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين لان
كل واحد منهما في المنصوص مستلزم للاخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيهما لا يكون الا لمانع
فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا
عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك اي
التعارض والتناقض من علامات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك للعجز عن
اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه كان ذلك
للعجز عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بحقائق الاشيا والله
تعالى منزه عن ان يوصف بالعجز والجهل فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حججه حقيقة وانما يقع

المعارضة بين هذه الحجج لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلاجرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فقوله المعارضة لغة هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني مما قصدته ومنه سمي السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد بالمتساويتين احترازا عن غيرهما لان التدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف بل يترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور وبعدم امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع فان التدافع الذي هو الركن في المعارضة يسقط عند امكان الجمع بوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم والمحكوم عليه لان حقيقته تناقض الكلامين ولا تناقض الا عند اتحادهما فانك اذا قلت الحمل يحرم ويشترى لا تناقضه قولك الحمل لا يحرم ولا يشترى اذا اردت برج الحمل لاختلاف المحكوم عليه واذا قلت المكره مختار اي له قدرة على الامتناع لا تناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه ما خلي ورايه وشهوته لاختلاف المحكوم ويندرج فيما ذكرنا ما شرط والكل والجزء
فيه من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان وزيد ليس بجالس اي في زمان او مكان اخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لخالد اذ المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد او قلت الخمر مسكر في الدن اي بالقوة الخمر ليس بمسكر في الدن اي بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغايران ولو قلت الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتغايران وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه

153

في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران وبالجملة يشترط ان لا يغاير احد الكلامين الاخر في شيء البتة الا في النفي والاثبات بحيث يلزم من صدق احدهما بعينه كذب الاخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة كذا اذا ورد نصان متناقضان فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولم يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالاخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا مخيرة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل اخر يمكن فيه اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يوجد فيه نص الكتاب لتساقط النصين المتعارضين فلابد من دليل اخر يتعرف به حكم الحادثة ثم اركان التعارض بين ايتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد وان كان بين سنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وما لا يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكر الامام فخر الاسلام في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين ايتين فالميل الى السنة واجب وان وقع بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي وجب المصير الى ما يترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الراي كان بمنزلة قياس اخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب الخ متعلقا بالمجموع اي حكم المعارضة بين ايتين المصير الى السنة وبين سنتين المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لا على التساوي فيصار الى اقوال الصحابة اولا

الى القياس وان كان القول الثاني يكون قوله على الترتيب الخ متعلقا بما تقدم لا بقوله
الى القياس واقوال الصحابة اي الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة
والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى الصحابة ويكون
الواو على هذا الوجه بمعنى او وقوله تساقطا اي سقط الدليلان ولو قيل تساقطتا لكان
احسن **قوله** وعند تعذر المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل
اخر يعمل به او وجد التعارض في الجميع يجب تقرير الاصول اي يجب العمل بالاصل في جميع ما يتعلق
بالمتعارضين كما في سؤر الحمار على ما سنبينه ثم مثل نظير التعارض بين الايتين والمصير الى السنة
بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله عز وجل واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
فان الاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي لوروده في الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة
السياق والثاني ينفي وجوبها عنه لان الانصات لا يمكن مع القراءة وانه ورد
في القراءة في الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضتا فيصار الى الحديث وهو قوله
عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وقوله عليه السلام في الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا
ولا تعارض فيها قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل في نفسه قد يراد به نفي الفضيلة
على ما عرف ونظير التعارض بين سنتين والمصير الى القياس ما روى النعمان بن بشير
رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين
وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فلما
تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات **قوله** كما في سؤر الحمار لما تعارض
الدلائل في سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض
من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت في اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبد الله بن ابي اوفى روى ان
النبي صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبي عليه السلام اباح لحوم
الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ولزم منه الاشتباه في سؤره لانه متولد من اللحم فيوخذ

حكمه منه واعترض عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على المبيح حتى حكم
بحرمة لحمه فينبغي ان يثبت نجاسة سؤره ايضا الا ترى انه حكم بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض
اخبار الحل والحرمة في لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح ثبت بالاجتهاد
في حق الحرمة للاحتياط دون السؤر اذ لا احتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسته
لوجب التيمم لا غير وليس فيه احتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب والثاني ما ذكره
شمس الائمة البيهقي في الكفاية ان الاخبار تعارضت في طهارة سؤره ونجاسته فان جابرا رضي الله عنه
روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وهذا يدل على ان سؤره طاهر
وروى انس ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على
ان سؤره نجس وقد تعارض الاثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنهما كان
يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنهما كان يقول ان
الحمار يعلف القت والتبن فسؤره طاهر لا باس بالتوضؤ به ولم يصلح القياس شاهدا لان
السؤر ان اعتبر بالعرق ينبغي ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر في الروايات الظاهرة وان اعتبر
باللبن ينبغي ان يكون نجسا لان اللبن نجس في اصح الروايتين اذ يقال لم يصلح القياس
شاهدا لانه لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب في النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة
في الحمار الموجب لطهارة السؤر فانه يربط في الدور والافنية ويشرب من الاواني دون الكلب فانه
يطوف حول الابواب لا في الدور والبيوت ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بعلة الطوفان والضرورة
فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضايق التي تدخلها الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان
اثباتا لها من غير جامعة بين الاصل والفرع فكان نصبا للحكم الشرعي ابتداء بالراي وذلك لا يجوز فثبت
ان التعارض متحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه في الحكم وصار مشكلا فوجب تقرير الاصول
وهو ابقاء ما كان على ما كان فلا ينجس ما كان طاهرا ولا يطهر ما كان نجسا لان الطهارة او
النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين

في الطهارة صح

علة صح

ولا يقال لما وجب تقرير الاصول في سؤر الحمار وهو ان الماء طاهر وطهور اسقين لزم ان يتوكد كل
ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول في الماء زوال الصفة الطهورية
عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة
الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما به لا يكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين
واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعتبار وقوع الشك والاشتباه فيها لا انها زالت
بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم **قوله** واما اذا وقع التعارض بين القياسين فلم يسقطا
بالتعارض اي لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما سقط العمل بالنصين عند التعارض ووجب
الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي يجب العمل عليه باحدهما
بشرط التحري لانا لو قلنا بالتساقط يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة
حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة
فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى
لا محالة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل اصاب المجتهد به الحق او اخطأ فكان العمل
باحدهما وهو حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل
بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل
شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في ترك الدليل الشرعي والعمل بما ليس
بحجة اصلا **فان قيل** لما كان كل واحد من القياسين حجة في حق العمل وجب ان يختار ايهما شاء
من غير تحر كما في اجناس ما يقع به التكفير **قلنا** كل واحد منهما حجة في حق العمل لكن كل واحد
ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه والقلب
المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله
واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة في ذلك من حيث انهما حجتان في حق العمل وجاز ان يثبت
الخيار من غير تحر كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان احدهما
خطأ

ومن اخر صواب ولا ندري ايهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه
قلنا بحكم فيه واثبه وبعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكر فخر الاسلام
رحمه الله في شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار
له في مسئلة واحدة قولان او اقوال واما الروايات اللتان رويتا عن اصحابنا في مسئلة واحدة
فانما كانتا في وقتين احدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم نعرف الاخيرة منهما كالحديث
الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قالهما في
زمانين ولكن لم يعرف الاول من الاخيرة والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح
الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اي ابصرت وعلمت وهو يتفرس اي يتثبت وينظر
وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اي اعلم وابصر وقيل من غض بصره عن
المحارم وامسك نفسه عن الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال
لم تخطئ فراسته **قوله** ثم التعارض انما يقع بين الحجتين لا في ذاته لاختلاف بين
الحجتين على سبيل الممانعة ذكر المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به الشيء والاختلاف بهذه
الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما اتحاد المحل والزمان وتساوي الدليلين فشروط
لامكان الجمع بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثاني وقدم
تفسير التعارض وبيان شروطه **قوله** واختلف مشايخنا الى اخره الدليل المثبت
هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول فاذا تعارض
نصان احدهما مثبت والاخر ناف يترجح المثبت عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب
الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا لاشتماله
على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا يرجح قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر
عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابان والقاضي عبد الجبار من المعتزلة
انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المتن من العقل والضبط والاسلام
والعدالة

موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين
يعني ابا حنيفة وابا يوسف ومحمدا في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا
بالمثبت وفي بعضها بالنافي ففي مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها
حر ثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي اخذوا بالمثبت فان
عروة بن الزبير روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول
الله صلى الله عليه وسلم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية كانت
ثابتة قبل العتق وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا
حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا بالمثبت وفي مسئلة جواز
نكاح المحرم اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم روى ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت
الحارث وهو حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى
ابن عباس رضي الله عنهما انه تزوجها وهو محرم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان
ثابتا قبل التزوج فاخذوا به وقوله واتفقت الروايات احترازا عما قال ابو الحسن علماؤنا
انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي
فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام فكان
الحل عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث
ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري وقالوا
في تعارض الجرح والتعديل بان اخبر مزك ان هذا الشاهد عدل واخبر آخر انه مجروح ان الجرح
اولى وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وخبر المعدل ناف لانه مبقي على الامر الاول اذ العدالة
هي الاصل فعملوا بالمثبت واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو ان
النفي لا يخلو من ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل

او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي
هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على
الاستصحاب فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا
صورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله وهو طريق العلم به صار مثل الاثبات
فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة وان كان مما لا يعرف بدليله لا يعارض الاثبات لان ما لا
دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشتبه حاله وجب الفحص عن حال المخبر فان
تبين انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه
اخبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض والنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر
الحال اي هو مبني على استصحاب الحال لا على دليل موجب للعلم فان من روى ان زوجها كان عبدا
بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي
هو مبني على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجح على خبر الحرية لان راويه عروة بن الزبير
والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكانا يسمعان منها شفاها
وراوي خبر الحرية الاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكان الاول اولى لزيادة يقين
في المسموع عند عدم الحجاب لانا نقول ان اليقين بما قلنا اكثر لابتنائه على الدليل
ولان فيما قلنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال عبدا في حال الحرية يكون بعد
الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان
الروايات لو اتفقت على انه كان عبدا لم ينف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما
قال انما خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينفي التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة
لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجرح من هذا القبيل ايضا لان الحامل على التزكية
عدم وقوف المزكي من الشاهد على ما يجرح عدالته والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمزكي الى الوقوف
على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يعادل التزكية الجرح الذي هو مبني على الدليل وهو

المعاينة فكان الجرح اولى والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال
ظاهرة ومنع المحرم محسوسة فصار مثل الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة بينهما فوجب المصير
الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما لفقاهته وضبطه
واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة
الوهم والغلط وقوله والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله
ولم يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات **قوله** وطهارة الماء وحل
الطعام والشراب الى اخره يعني اذا اخبر مخبر بطهارة ماء واخر بنجاسته او اخبر بحل طعام
او شراب والاخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل ناف لانه مبني على الاصل والاخبار
بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصورة من جنس ما يمكن
ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في انا طاهر ولم يغب ذلك الانا عنه
كان عارفا بطهارته بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان بين انه
اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل
فلا يعارض الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة
والحل وخبر النجاسة والحرمة فيهما اي في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند
ذلك اي عند ثبوت التعارض يحكم بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب
الحال وان لم يصلح دليلا يصلح مرجحا فترجح الخبر النافي به **قوله** ومن الناس من رجح بكثرة ا
لا يرجح احد الخبرين على الاخر بكثرة الرواة ولا بالذكورة والحرية عند عامة اصحابنا وهو قول
بعض اصحاب الشافعي وذهب [illegible] الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني
من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد
في الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد
من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد فان خبر كل واحد يفيد ظنا ولا يخفى ان الظنون

كلما كانت اكثر كان الصدق اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع بوجود ان خبر الاثنين في الشهادة
يترجح على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد وكذلك يترجح
بالذكورة والحرية اي يرجحوا بهما ايضا في العدد دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على
خبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المراتين فاما خبر رجل واحد فمثل خبر امراة واحدة
وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين
ودون خبر المراتين فيترجح الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد
منها ليس بحجة فكان خبر حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امراة واحدة
وهو معنى قوله لا ان يرجع اي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرية بتمام الحجة في العدد والمتروك
اي من رجح بما ذكرنا بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسته او على
القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب
يتحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رايه وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر
الاخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين نص على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في مسائل
الماء ثبت في الاخبار ايضا **قوله** الا ان هذا اي ما ذكر هولاء من الترجيح بالعدد والذكورة والحرية متروك
باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم ينقل
في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية في الافراد ولا في العدد
ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الثقة
فاما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح
في العمل بما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى وخبر الحر والعبد
والرجل والمراة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الراي لا غير على ان هذا النوع
من الترجيح قول محمد خاصة واما عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهم الله وهو الصحيح لان كثرة العدد
لا تكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن حد الاحاد الى التواتر او الشهرة يوضحه انه لا يترجح

والاشهار ... عمران ... وحده منصوبا ... على الضعف ... ان ... بوما ... ذا وظنا ... انه ... **قوله**

في الشهادة احدى الشهادتين بكثرة العدد حتى كان المثنى والاربعة سواء لاستوائهما في عدم
اصابة العلم وكون كل واحد حجة فكذلك الواحد والمثنى والحر والعبد في باب الاخبار والله اعلم

فصل **قوله** وهذه الحجج بجملتها اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه
من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد
تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير او التفسير او التغيير فوجب الحاق
فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل
الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهاهنا امور ثلثة اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام
وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلثة ولاطلاقه
عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال
هو اخراج الشيء من حيز الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء
من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق وليس مما ذكر في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير
والتبديل لم يدخل فيه ايضا ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل كابي بكر الدقاق
وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان والتبيين عنده بمعنى واحد
ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح
النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي تبين بها الاحكام قالوا
والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه
وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة
والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع
وفعله وسكوته واستبشاره بامر وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع ذلك دليل
وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان **قوله**
وهو اي البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير واضافة البيان الى التقرير والتغيير

والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا البواقي
واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي بيان يحصل بالضرورة وسمي القسم
الاول بيان تقرير لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر
يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال البريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال
فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل
قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة على احتمال
ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم تقرر معنى العموم فيه حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره
في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت الطلاق من النكاح اي رفع قيد
النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا
فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع
ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت
به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا
ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر للحكم الثابت بالظاهر فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا
قوله وكذلك ومثل بيان التقرير بيان التفسير في انه يصح مفصولا بيان التفسير
هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي ولعدم اختصاصه بالمشترك والمجمل
فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المجمل والمشترك ونحوهما وذلك مثل لحوق البيان من
النبي صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا
مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور
اموالكم وبالكتاب الذي امر بكتابته لعمرو بن حزم ومثل لحوق البيان بقول الرجل لامرأته انت
بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان تفسير اذ البينونة
والحرمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه فيكون بيانه تفسيرا ودفعا للابهام ثم بعد التفسير

يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمة ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة
الى الفعل الا عند من يجوز التكليف بالمحال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز
عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي حامد
تمسك من لم يجوز تاخيره بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف وذلك يتوقف
على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع
ولنا ما قلنا ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاحتمال والاشتراك
لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير
البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان
صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد به في الحال مع انتظار البيان للعمل
والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه
الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه الذي ايسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل
الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل
البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان **قوله** واما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء
فكذا جعل الشيخ رحمه الله التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا للامام فخر
الاسلام رحمه الله نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل
الامام شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله
ولم يجعل النسخ من اقسامه فقال هو النسخ غير هو البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها
ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت ولم يكن بيانا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في
حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان
جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء
مدة الحكم كذا قيل

البيان صح

وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان
يقول يصح الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي
بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن ابي العالية انه
يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطا انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه
اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سالت
النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي عنه
بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك
اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله ملحقا بالحاقه الى خبره
الاول وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي صلى الله عليه وسلم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد
سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي صلى الله عليه وسلم في قوله من حلف على يمين فراى
غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف ولو
صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص
اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو
صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب
وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل
وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير
لوجود اثر كل واحد منهما فيه فان التعليق والاستثناء يغيران موجب الكلام اذ لو لم يوجد التعليق
لوقع المعلق في الحال ولو لم يوجد الاستثناء لثبت موجب المستثنى منه بتمامه فكان فيهما معنى التغيير
من هذا الوجه ولكنهما لما كانا لا ابتداء وقوع الكلام غير موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله
كان فيهما معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير **قوله** واختلف في خصوص
العموم الى اخره لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك

بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عنه عند الشيخ
ابي الحسن الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا
واكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا
والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه
من الابتدا بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام لا يصير به ظنيا لان
صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل
فلا يتطرق به احتمال في الباقي **قوله** وهذا اي الاختلاف المذكور بنا على الاختلاف في موجب
العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض منه كما هو ظني بعد التخصيص
فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه يبقى على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا
وعندنا موجبه قطعي قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه
في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا
كالتعليق والاستثنا **قوله** وتحقيقه انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في جميع
افراده كما وجب العمل به فلو جاز التخصيص متراخيا تبين ان المخصوص لم يكن داخلا فيه
ابتداء وانه لم يكن موجبا في المخصوص حكما من الابتدا وحينئذ يلزم القول بوجوب الاعتقاد
ثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل **قوله** العموم مثل الخصوص اي العام
مثل الخاص في ايجاب الحكم وبعد الخصوص اي بعد التخصيص **قوله** ودل هذا اي على ان
الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه لاخر
موصولا اي ايضا موصولا بالاول ان الثاني وهو الموصى له ايضا بالفص يكون خصوصا اي تخصيصا
للاول وهو الموصى له بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الفص لتناوله الحلقة والفص لوجود شرط
التخصيص وهو الاتصال وان فصل اي الموصي الايصا الثاني عن الاول لم يكن هذا الايصا
تخصيصا للاول بل صار معارضا فكان كلامه الثاني في الفص ايجابا للثاني وبقي عموم الايجاب

الاول على ما كان والعام مثل الخاص في الايجاب فثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه
بينهما نصفين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما لو اوصى بالخاتم للثاني ثم الشيخ رحمه الله
ذكر المسئلتين بلا خلاف في اصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وذكر في شروح الزيادات متابعا
للايضاح والهداية والمبسوط والمنظومة خلاف ابي يوسف في الفصل حيث قال الفص للثاني
فيه كما في الفصل الاول ويحمل على ان في الفصل الثاني عنه روايتين **قوله** واختلفوا في
كيفية عمل الاستثنا ايضا قيل الاستثنا قول ذو صيغ محصورة دال على ان المذكور به لم يرد
بالقول الاول وفيه احتراز عن ادلة التخصيص فانها قد لا تكون قولا وتكون دليل عقل وان كان
قولا فلا ينحصر صيغته واحترز بقوله ذو صيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ار زيدا فان
الدرس لا تسميه استثنا وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل
بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به وشروطه ثلاثة احدها
الاتصال تدينا والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثنا كقولك
رايت القوم الا زيدا وزيد منهم ورايت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان منقطعا ولا يكون استثنا
حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا للصحة والثالث ان لا يكون مستغرقا لان الاستثنا تكلم بالباقي
بعد الثنيا وفي استثنا الكل لا يبقى شيء يجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثنا
اي في موجبه كما اختلف في تخصيص العموم واليه اشار بقوله ايضا فعندنا الاستثنا يمنع التكلم
بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثنا وينعدم الحكم في المستثنى لعدم
الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فانها تقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما ورا الغاية
لعدم الدليل الموجب له لا ان الغاية توجب نفي الحكم عما وراها وعند الشافعي رحمه الله موجبه امتناع
الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو
دليل الخصوص وهو المراد من قوله بمنزلة دليل الخصوص فانه وان كان يبين ان المخصوص لم يدخل
تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليله اذ هو معارض
للعام صورة ومعنى

على اصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان
التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم
الشرط فكذا في الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم
في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا في الاستثناء فاذا قال لفلان علي الف الا مائة صار
عندنا كانه قال استثنى لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده كانه
قال الا مائة فانها ليست علي فلا يلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء
كانه لم يتكلم به **قوله** وعلى هذا اي على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر الشافعي
صدر الكلام عاما في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء في القليل والكثير
فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان كان ان تبيعوهما
او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوهما اثبت حرمة البيع بصدر
الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين
لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوي امتنع الحكم
فيه بالمعارضة فبقي ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في الكيل بالاتفاق
فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فبقي بيع الحفنة بالحفنة والحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم
وقلنا هذا استثناء حال يعني عندنا لما كان تكلما بالباقي جعلنا هذا استثناء حال
لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل
صدر الكلام على ما يجانس المستثنى ليصح الاستثناء ويمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد
الاستثناء والمستثنى حال هي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل
لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في
حالة المساواة ولا يتصور هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من
المساواة هو المساواة في الكيل اذ المسوي في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع وبدليل

قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فان الطعام لا يباع في العادة الا كيلا وبدليل الحكم
فان اتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسوي والمفاضلة
والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا
ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت
بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال
فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او بالحفنتين **فان قيل** لا نسلم
ان الاحوال منحصرة على الثلث المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون
المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة
والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى القليل داخلا تحت الصدر **قلنا** انما حكمنا
بانحصارها في الثلث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا
بالبيع يراد به الحنطة ودقيقها وسويقها وقد روي في رواية اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا سواء
بسواء والبيع لا يجري باسم الطعام او الحنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها
احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمتقومة فعرفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف
مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام
المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله
وذلك اي عموم الاحوال لا يصلح الا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل يوضحه انه انما يدرج
في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار
الا زيد يدرج فيه انسان لا حيوان ولا شيء فههنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل
وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة وذكر شمس الائمة
رحمه الله ان قوله الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيتا للنهي بمنزلة الغاية
وتبين بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقتة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق الحرمة الموقتة

في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبتت فانما تثبت حرمة مطلقة وليس
ذلك من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الربوا في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكيلا اصلا
ثم الشافعي رحمه الله احتج لما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء
من الاثبات نفي ومن النفي اثبات ولا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر
الكلام يعارض الاستثناء به حكم المستثنى منه ولو كان تكلما بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء
لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل غير موجود
حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي بحكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى
القول بانتفاء التكلم بالاستثناء المؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة
من الاستثناء وصدر الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم
سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه في القدر
المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما
القول بعدم التكلم مع وجوده مما لا نظير له واحتج اصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه
قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار ولاختص
بالايجاب كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان مبنيا على وجود المخبر به في الزمان الماضي
والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل
لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود شيء ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار
لان الكلام لما بقي بحكمه لم يقبل الامتناع بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع
منعه من ان يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم العدد بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا
لما اثبته اولا فيلزم الكذب في احد الامرين اما الاول واما الثاني تعالى الله عن ذلك ولزم ايضا اطلاق
اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم لمدلوله اي علم جنس

كاسامة للاسد وهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب اخر تقول ثلاثة نصف ستة كذا قيل
ولان اسم العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا الو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق
الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز لانسداد بابه اذ لا مناسبة معنى وهو من غيره من الاعداد
معنى لان نسبة عامة ومتى كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا تصلح طريقا للمجاز ولا صورة
لان حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا هاهنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل
ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وهاهنا ما دون الالف مثلا كما يصلح جزءا
للالف يصلح جزءا للالفين وثلاثة الاف وعشرة الاف وغيرها وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز
ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله لان الفاظ العدد بقيت لا تصلح اسما لما دونها
قوله فالخمسين اي استثناء الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي منع للعدد
الذي ثبت بالالف عن الثبوت في الدخول تحت الاسم فلا يثبت الا الباقي بعد الاستثناء لا للحكم
مع بقاء الالف اي لا انه تعرض لحكم الالف بالمعارضة مع بقاء الالف دالا على مدلوله والحاصل
ان دخول الاستثناء على الالف صار قصرا للالف من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء ومانع له من
ان يكون دالا عليه لا ان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق
بالشرط فانه يمنع الكلام عن انعقاده موجبا للحكم في الحال لا انه معارض للحكم ومانع له عن
الثبوت من غير تعرض للكلام عن الانعقاد فصار المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا
دالا على الباقي كان لفظ تسعمائة وخمسين دال عليه قوله بخلاف العام جواب عن
قوله بمنزلة دليل الخصوص يعني انما يعمل دليل الخصوص بطريق المعارضة صورة لانه
اذا عارض العام في بعض افراده يمنع الحكم في الاسم دالا على الباقي بلا خلل فلم يكن التخصيص
تعرضا للكلام بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها فيمكن ان يجعل
بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا يطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء
تعرضا للكلام حكما لا محالة قوله ثم الاستثناء نوعان اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء

نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا يعني اشرنا اليه في قولنا ويكون
تكلما بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء
ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى
من جنس الاول كقولك جاءني القوم الا حمارا وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفته بالا غير
الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج فجعل مبتدأ اي بمنزلة كلام مبتدأ حكمه مخالف لحكم
الاول بطريق (?) لا تعلق له بالاول الكلام الا من حيث الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز
والمراد به اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا ينقاد له لان
جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ مجازا فكان قوله
مجازا تمييزا عن الجملة اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فيصير
المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان
ينبغي ان يقال فجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة
ما بينا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن او بمعنى العطف **قوله**
كما في قوله تعالى وفي بعض النسخ قال الله تعالى قال افرايتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون
فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده اباؤكم الاقدمون وهم الذين ماتوا
في سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني اعبده
واعظمه والعدو يقع على الجمع لان (?) العدو وان كان واحدا لكثرة والا رب العالمين استثناء
منقطع بمعنى لكن فانه تعالى ليس منهم ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال
جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين لانهم سووا الهتهم بالله فاعلمهم انه قد تبرأ مما يعبدون
الا الله عز وجل فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا **قوله**
واما بيان الضرورة اي البيان الذي يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان
اذ الموضوع له النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو اربعة اوجه لانه اما ان يكون ثابتا

ضرورة كثرة الكلام ام لا والاول هو الوجه الرابع والثاني اما ان يكون ضرورة دفع الغرور او لا
والاول هو الثالث والثاني اما ان يكون في حكم المنطوق ام لا والاول هو الاول والثاني هو
الثاني منه ما هو في حكم المنطوق اي النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق لان
كما قيل (?)
ان ما يثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته عليه معنى
فكذا هاهنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله
تعالى وورثه ابواه اوجب الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد
ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل على ان الاب يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة
في الاستحقاق فصار اي تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب الاب بصدر الكلام الموجب للشركة
السكوت هو
لا بمحض السكوت لانه لو بين نصيب الام من غير اثبات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت بوجه
فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقي فحصل بالسكوت بيان المقدار **قوله**
ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اي بدلالة حال الساكت [illegible]
وكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سماه بنفسه متكلما مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه
من قول او فعل عن التغيير يدل على الحقية اي حقيته وذلك لا من مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات
كان الناس يتعاملونها فيما بينهم وماكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها
ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لا يجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس
على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عز ذكره يامرهم بالمعروف
وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر وذكر
في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي عليه السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره
ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو ان يكون من الافعال او الاقوال التي سبق من النبي
عليه السلام النهي عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقادا باباحتها او لا يكون كذلك فان
كان الاول فسكوته عنه [illegible] كان لانه [illegible] عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على

كون النهي منسوخا بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف فيه فقال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره
دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهبت طائفة الى ان تقريره
لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار يحتمل ان الجائز انه عليه السلام سكت
لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع
فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم يعاوده واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك
لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ وحجة الفريق الاول ان سكوته عليه السلام لو لم يدل على الجواز
ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول
الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير
النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان
عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز والنسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند
من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع
من الاعلام ومن الانكار لان ذلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود
اليه ثانيا ومن الانكار السكوت يوهم عدم التحريم والنسخ وكذا اذا بلغه التحريم ولم ينزجر
بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور
وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم
ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم قوله وفي موضع الحاجة
الى البيان يدل على البيان لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير
يدل الاول على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على الحقية وعلى البيان في موضع الحاجة اليه
لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد
المصنف يأباه العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرئ مثل بالنصب على معنى
ان سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه

اعتبار سكوت صاحب الشرع بسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على مثل
المراد بعمرو او وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقيم وان كان فيه تمحل وصار موافقا
لعبارة الامام شمس الائمة حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال
وكذلك سكوت الصحابة . المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على انها حرة فتلد
منه ثم تستحق ويكون الولد حرا بالقيمة لان امة ابقت فاتت بعض القبائل وانتمت الى بعض
قبائل العرب فتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت ذا بطنها ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه
فقضى بها لمولاها وقضى على ابي الاولاد ان يفدي الاولاد وكان بمحضر من الصحابة فحل محل
الاجماع منهم ثم انهم حكموا برد الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر
وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم
دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان
المستحق كان طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة
وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصا فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال
والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة رحمه الله ولا يقال انما سكتوا
عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد مضت المدة اما
كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعه فدل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله
ومنه اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس مثل سكوت الشفيع عن طلب
الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف
او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على
اسقاط الشفعة وان كان السكوت غير موضوع للبيان وسكوت المولى حين يرى عبده
يبيع ويشتري المولى اذا رأى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في
التجارة

فقال الشافعي رحمه الله لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي محتمل قد يكون للرضا بتصرفه وقد
يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون
حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما
واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله من غشنا فليس منا وذلك لان الناس
يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم
قال المولى كان عبدي محجورا عليه تاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق
او لا يعتق فيكون اتواء حقهم ويلحقهم منه الضرر بلا يخفى ويصير المولى غارا لهم فلدفع الضرر
والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن له في التجارة والسكوت محتمل كما قال ولكن دليل العرف
يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهي اداء ويتصرف ويؤدبه على
ذلك وربما يستعين عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فبهذا الدليل رجحنا جانب الرضا لدفع
الضرر عن المسلمين او البائع **قوله** ومنه ما يثبت لضرورة الكلام اي ضرورة طول الكلام او كثرة
الكلام مثل قول علمائنا الى اخره ليس الخلاف في هذا الاصل فان الشافعي رحمه الله يوافقنا في
ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف
العدد المفسر على المبهم انما الخلاف في هذه المسئلة وهي ما نحن فيه مبنية على هذا الاصل وعنده
ليست مبنية عليه وجه قوله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير له
لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف المغايرة
حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في
قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة
مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله
على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الاخر ثم فسرهما بالدراهم فينصرف التفسير اليهما
لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان

ان قوله ودرهم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه والتمييز في العدد
متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة
دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالجميع الدراهم من غير فرق بين
هذه الصور فلما صلح عطف الدرهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كما صلح عطف
العدد المفسر لذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك
بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة والعبد عليها حيث لم يجعل مفسرا لها لان الموجب
للحذف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تتحقق في المقدر الذي يثبت دينا
في الذمة حالا ومؤجلا كالمكيلات والموزونات لانها تثبت دينا في الذمة مطلقا كثر العقود
والمبايعات فيها فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال لانه لم يجب دينا في الذمة الا في عقد
خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا ولم تقع العقود
والمعاملات فيه بكثرة الوجوب في الذمة والمعاملات فاذا حذف صار العطف مفسرا ما دام لم يوجد
بقيت المائة مجملة فيرجع في تفسيرها اليه **قوله** واما بيان التبديل والنسخ قيل معنى
النسخ لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الاثار اذا محتها ونسخ
الشيب الشباب اي اعدمه وقيل معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة
مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ومنه تناسخ المواريث
لانتقالها من قوم الى قوم والمراد في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ الى ناسخه
لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فمتصورة ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم
الشرعي بدليل شرعي متاخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل
ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل
شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله متاخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان
ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرنا وهمنا استمراره لولاه بطريق
التراخي

ويخرج عنه الموقت لانه ليس فيه ميعا استمراره والتنصيص على قول من جوزه متراخيا
لانه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء عن الثبوت اليه اشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع
بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت
كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين
توقيته الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر يقتضي دوامه تبعا
وذلك على التابيد من غير ان ينقطع القول به في زمن الوحي فكان النسخ تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار
الذي في حق العباد بيانا محضا لمدة الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان هذا غير
مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب
عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على
كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو
كونه بيانا لا رفعا وابطالا وهو اي النسخ في انه بيان في حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالقتل
فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان المقتول ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل
له سواه كما نص الله تعالى بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والموت الذي
حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف وفي حق
القاتل تبديل وتغيير اي ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى استوجب
عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلته ان كان خطا ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا
لليهود لعنهم الله فان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم عليه السلام وبه حصل التناسل وقد
ورد في التورية ان الله تعالى امره بتزويج بناته من بنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لادم عليه السلام
فان حوا كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا
في شريعة يعقوب عليه السلام ثم انتسخ في التورية والعمل بالسبت كان مباحا قبل شريعة موسى ثم انتسخت تلك
الاباحة بشريعة موسى عليه السلام وترك الختان كان جائزا في شريعة ابراهيم ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى
عليهما السلام

حكم ...

فعرفنا انه لا وجه الى انكاره وقد بينا المسئلة بتمامها في الكشف **قوله** ومحل النسخ كذا
لما كان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعا له في الظاهر لا بد من ان يكون محله
حكما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا للمدة وذلك بخمس
احدها ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا
اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته والنسخ لا يجري في المعدوم ولو لم يحتمل
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا
لان النسخ توقيت ورفع وذلك ينافي ما لزم استمرار وجوده فشرط محل النسخ جائزات العقول
لا واجباتها والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي النسخ والتبديل يعني لم يلتحق به بعد ان كان في
نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمنع لحوق النسخ الذي هو بيان مدة الشرعية به وذلك ثلثة
اوجه توقيت نصا او تابيد صريحا او تابيد دلالة اما الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشراب عشر سنين او مائة سنة فان المنع عنه قبل مضي
تلك المدة لا يجوز لانه من البداء والغلط والنسخ المؤدي اليه باطل قال القاضي الامام رحمه الله
وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا وذكر في بعض الحواشي ان مثاله قوله تعالى تزرعون
سبع سنين دابا وقوله جل ذكره تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام
الشرعية وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة
وهي تقبل الزوال فلما اقترن بها الابد صارت بحال لا تقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم
النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء
وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا يقال هذا المثال من الاخبار لا من الاحكام
وامتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا للتابيد لانا نقول المقصود ايراد المثال للتابيد
نصا ولم يوجد في الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايراده بل ذكر او رد ههنا واما
الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل

على انه يعلو وجود اعتقاد تابيد اهل الجنة والنار ههنا وهو من الاحكام ... ايراده مثالا ... هذا الوجه

النسخ لأنه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ إلا بوحي على لسان نبي فلا
يتبع احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظيره ثبوت التأبيد للجنة والنار دلالة لأن أهلها لما
كانوا مؤبدين فيها كانتا مؤبدتين ضرورة واعلم أن الأصوليين اختلفوا في هذا الفصل
فذهب الجمهور منهم إلى جواز نسخ ما لحقه تأبيد أو توقيت من الأوامر والنواهي وهو مذهب
جماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الإسلام أبي اليسر وذهب أبو بكر الجصاص
والشيخ أبو منصور والقاضي الإمام أبو زيد والشيخان في جماعة من أصحابنا إلى أنه لا يجوز
ولا خلاف أن مثل قوله الصوم واجب مستمر أبدا لا يقبل النسخ لتأديه النسخ فيه إلى الكذب
والتناقض تمسك الفريق الأول بأن الخطاب إذا كان بلفظ التأبيد فغايته أن يكون دالا على
ثبوت الحكم في جميع الأزمان لعمومه ولا يمتنع أن يكون المخاطب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم
في بعض الأزمان دون البعض كما في الألفاظ العامة لجميع الأشخاص وإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع
ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عنه محال بعينه
أن لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كقول القائل لازم فلانا أبدا واجتنب
فلانا أبدا وفلان يكرم الضيف أبدا فيجوز أن يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين بلحوق
الناسخ أن المراد به المبالغة لا الدوام وتمسك الفريق الثاني بأن نسخ الخطاب المقيد بالتأبيد
أو التوقيت يؤدي إلى التناقض والبداء لأن معنى التأبيد أنه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون
دائما وغير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر أبدا
والدليل عليه أن التأبيد نفس الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تأبيد أهل الجنة والنار حتى أن
من قال بجواز فناء الجنة والنار وأهاليها وحمل قوله تعالى خالدين فيها أبدا على المبالغة ينسب إلى
الزيغ والضلال فكذا في الأحكام إذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة على الدوام في الصورتين وقولهم
لا يمتنع أن يكون المخاطب مريدا لبعض الأزمان دون البعض كما في الألفاظ العامة غير صحيح لأن ذلك
إنما يصح إذا اتصل قرينة بالكلام لفظية أو غير لفظية دالة على المراد من غير تأخر عنه فأما إذا

خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقي قطعا لما مر فكان ورود النسخ
عليه من باب البداء ضرورة فلا يجوز وليس هذا كالحر بأن النسخ في اللفظ المتناول للأعيان
لأن النسخ لا يؤدي فيه إلى أنه أريد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت في الكل ثم انقطع
في حق البعض بالناسخ فكان هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ
قوله والشرط التمكن من عقد القلب اعلم أن للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل
كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فإن العجز والموت مزيلان للتعبد الشرعي ولا يسميان
نسخا وكذا إزالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا تسمى نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ
متأخرا عنه فإن الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فإنه شرط بالإجماع
وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ
واشتراط كونه أخف من المنسوخ أو مثله فإنها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف ومن الشروط
المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به أن يمضي بعدما وصل الأمر إلى المكلف زمان يسع الفعل
المأمور به فعند أكثر الفقهاء وعامة أصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة
هو شرط وإليه ذهب بعض أصحابنا مثل أبي بكر الجصاص والشيخ أبي منصور والقاضي الإمام أبي زيد
وبعض أصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض أصحاب أحمد بن حنبل وصورة المسألة على وجهين
أحدهما أن يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما إذا قيل في رمضان
حجوا هذه السنة ثم قيل في أخرى لا تحجوا أو قيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا
والثاني أن يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما إذا قيل لإنسان اذبح ولدك
فبادر إلى أسبابه فقبل إحضار الآلة قيل له لا تذبحه أو شرع في الصوم في قوله صم غدا فقيل له قبل
انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل بأن الحاصل بالأمر هو المقصود
من شرع الأحكام لأن الابتلاء يتحقق في الأمر والنهي بأن يصير كلها على وجود نفس الفعل أو الامتناع
عنه لا بالنهي على المصير إلا على العزم والعقد والمنع عنه ولما كان نفس الفعل هو المقصود بشرع الحكم

كان النسخ قبل الفعل او قبل التمكن منه موديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في زمان
واحد لان الشارع اذا امر بشيء في وقت دل على حسن ذلك الشيء في ذلك الوقت واذا نهى عن
ذلك الشيء في ذلك الوقت دل على قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح مرصودان للامر والنهي
واجتماعهما في شيء واحد في وقت واحد محال فكان القول بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا ولان
هذا النسخ من باب البدا والغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المامور به ما لم يكن
معلوما له حين امر به والبدا على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء تمسكوا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل لانه
كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل هذا حديث غير ثابت والمعتزلة
ينكرون المعراج اصلا ومن اقر منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين
صلوة بخمس صلوات وذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه
من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم للامة لا للنبي خاصة ولم يوجد التمكن
من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول
وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل وناقدوا الحديث كما رووا اصل المعراج
رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث
فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من زيادات القصاص وقولهم
لم يوجد التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد
وجد منه عقد القلب على ذلك ويجوز اصل النسخ فان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك
على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون
المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلا بهذا القدر وهذا
ابتلا صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يبتلي الله عباده بقبول هذه العبادة ايمانا
ولا يلزم منه البدا الا ترى ان الواحد منا قد يامر عبده بشيء ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس

حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن
من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البدا وان كان من آمر يجوز عليه البدا فلان لا يجعل النسخ
قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبدا في حق من لا يجوز عليه
البدا اولى والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن لانه هو المقصود بالتكليف
لحصول الابتلا به وعندنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد
بانفراده اخرى لان الابتلا كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بخلاف هوى
النفس كالعمل بالجوارح ولما فرغ الشيخ رحمه الله عن بيان الشرط شرع في بيان الناسخ اي
الدليل الذي يثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اي جل الناس ومعظمهم ان القياس
لا يصلح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا للنص عند الجمهور جليا كان او خفيا ونقل عن
ابي العباس بن سريج من اصحاب الشافعي ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز
التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس
الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القران يجوز
نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة
نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وثبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالا به على
الكتاب والسنة اذ القياس تكثير محال النص تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم
فانهم كانوا مجمعين على ترك الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي
الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برائنا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان ما تقدم على القياس المظنون
الذي ينسخ به ان كان قطعيا لا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره
وترك ما هو اضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما ثبت

مشروطا برجحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر بطل شرط العلة وخرج
عن كونه مقتضيا للحكم فيتبين ان القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا لم
يثبت له فلا دفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر
الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع
وابطال وما ذكره من ان ما ظن صحيح ايضا فان الوصف الذي يرد الفرع الى الاصل المنصوص
عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك
المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص وكما لا يصلح ناسخا
لا يصلح منسوخا عند العامة خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المعتزلة لان ما يعد القياس قطعيا
كان او ظنيا يستند الى شرط العلة بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظن المتأخر
عنه عليه ولا ما يصلح لنسخ المتقدم واذا انتفى شرط العلة فلا حكم له فلا دفع ولا نسخ **قوله**
وكذا اي وكالقياس الاجماع عند الجمهور والاجماع يكون ناسخا للكتاب والسنة والاجماع
عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان وفي اليه ذهب بعض المعتزلة متمسكين بما روي
ان عثمان رضي الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين قال ابن عباس
رضي الله عنهما كيف تحجبها بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع وباب
المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رضي الله عنه
وبان الاجماع حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص
الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حتى جازت به الزيادة على الكتاب
التي هي نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن
اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند
الله تعالى ثم ان النسخ حال حيوة الرسول عليه السلام اتفاقا على ان لا نسخ بعده وفي

من ان الكان قطعيا
فانه جاز ان يكون
منسوخا
كذا في بعض الشروح

حال حيوته ما كان ينعقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان
منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا للعلم
بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
ولان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو
وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص اخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ولا يصلح
ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام
وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول
لم يجز ذلك اذ الاجماع لا يكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل
به من بعد لم يجز ذلك لان الدليل الشرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب او سنة او دليل
كان موجودا فخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة
بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على
الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر
واما تمسكهم بقصة عثمان فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم
حجة قطعا حتى يكون معنى الاية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس
بل الثلث واذا ثبت ان لفظ الاخوة لا يطلق على الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منهما
كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتهما ايضا لامكان تقدير
النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك لكان الاجماع على الحجب خطأ وحينئذ يكون الناسخ
هو النص دون الاجماع وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرف **قوله** وانما يجوز النسخ بكذا اي يجوز
لما مر ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب
والسنة لانحصار دلائل الشرع على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة

اذا كانت الثانية مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالاخر
اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب جمهور الفقها
والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
وقال الشافعي رحمه الله لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل
الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز
وهو الاولى بالحق كذا ذكر السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير ممن انكر
جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الا باية لانه تعالى قال
نات بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان
قول القائل لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم الماخوذ
والسنة ليست خيرا من الكتاب ولا مثلا له ولا من جنسه بلا شك لان الكتاب كلام الله تعالى
وهو معجز والسنة كلام الرسول وهي غير معجزة فلا يكون نسخه بها ولانه تعالى قال نات
وهو يدل على انه الاتي بالخير والمثل هو الله جل جلاله وذلك بان يكون الناسخ من
الكتاب ايضا وبقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي
اخبر ان الرسول ليس اليه ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل
باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فينتفي الامران جميعا ولا يكون له ولاية
تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله
تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرج
عن كونها بيانا لانعدامها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة
شيء فيكون الكتاب بيانا لحكمها لا رافعا لها وذلك في ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا
ومبينا للغلط فيها ان كان مخالفا ومما اشار الشيخ اليه في الكتاب وهو تسمى الرو

وبيانه ان في القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عن شبهة الطعن
لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه
فكيف نعتمد على قوله ولو نسخت سنته بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فما قال فكيف
نصدقه فهو معنى قوله لانه اي نسخ احدهما بالاخر يكون مدرجة اي طريقا ووسيلة الى الطعن
واذا كان كذلك كان جعل كل واحد منهما معينا ومؤيدا للاخر اولى من جعله دافعا ومبطلا
لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوهم الطعن واحتج الجمهور بان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى
المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة
فان كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه
الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا ذكر له في القران فيكون فيه دليل جواز
نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك ولا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة
قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ
السنة بالكتاب وبما ذكر في الكتاب وهو ان نسخ احدهما بالاخر لم يمتنع عقلا ولم يرد
منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا
ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي غير متلو
كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين
مدة الحكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت
العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع
تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع
ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لم يمتنع ان يبينها الرسول
بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل
مقطوع

وثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الايات
لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقولهم هذا مدرجة الى الطعن فاسد لان النسخ
لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان
الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله كلاما متناقضا فكيف يعترض علينا ثم
لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه
لما قام المعجزات الدالة على الصدق بصحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى
لم يبق للطعن مجال واما تمسكهم بالايات ففاسد لان المراد بالخيرية هو الخيرية فيما
يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم وكذا المماثلة لا الخيرية والمماثلة في النظم وقد يكون
حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا للحكم الثابت بالاية المنسوخة في المصلحة والثواب ونحوهما
وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس تبديلا من عند نفسه بل هو من الله تعالى الا انه غير
متلو وكذا المراد من قوله لتبين لتبلغ ولو كان المراد حقيقته فالنسخ بيان ايضا ثم مثال
نسخ الكتاب بالكتاب نسخ ايات المسالمة التي هي اكثر من مائة اية بايات القتال ونسخ
وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا
مائتين بوجوب ثباته للاثنين بقوله عز اسمه الان خفف الله عنكم الاية ومثال نسخ
السنة بالسنة قوله عليه السلام اني كنت نهيتكم عن ثلث عن زيارة القبور فزوروها
فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحوم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلثة
ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن
النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا
ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة كما قلنا
ونسخ ما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد نسائهم بقوله تعالى فان
علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت

تحقيقه قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى الي

عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء
ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد
بالسنة ومن اخبار النبي اياها ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال القاضي الامام
ابو زيد رحمه الله لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة على النص
قوله ويجوز نسخ التلاوة ولما فرغ عن تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ
من الكتاب وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه
ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء اما الاول فمثل ما نسخ
من القران في حيوة الرسول عليه السلام بالانساء وصرف القلوب عنه على ما روي ان سورة
الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي قرانا
ثم نسيه فلم يكن اي لم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك وكان هذا النوع من
النسخ جائزا في حيوة الرسول عليه السلام للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى
الا ما شاء الله اذ لولا تصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفائدة وقوله تعالى
او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلافا للملحدة وبعض الرافضة
لانه تعالى قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ
لديه فانه تعالى يتعالى من ان يلحقه نسيان او غفلة فعرفنا ان المراد الحفظ لدينا فان
الضياع محتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم منا
وبكل واحد منهما يفوت الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى فاخبر انه هو الحافظ لما انزله على
رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب صيانة للدين الى اخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه
بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو
نسخ الحكم دون التلاوة وعكسه وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقهاء
والمتكلمين وانكرت فرقة شاذة من المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود

من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ لا ثبات يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود
فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة
لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم ثابت بالنص لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت
بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وتمسكت العامة في القسمين بالمنقول فان الايذاء باللسان
للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة
على نجوى الرسول والتخيير بين الفدية والصوم ومسالمة الكفار وثبات العاشر للعشرة احكام
نسخت مع بقاء تلاوة الايات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ الحكم دون التلاوة وكذا
القراات المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
ومثل قراءة ابن عباس فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او
اخت من ام فلكل واحد منهما السدس ومثل رواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله نسخت تلاوتها في حيوة الرسول عليه السلم بصرف الله تعالى القلوب
عن حفظها في حيوته الا قلوب هؤلاء وبقيت احكامها بحفظهم ونقلهم بعد وفات الرسول
عليه السلم وخبر الواحد كاف في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم
وبالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين اي ما يتعلق بالنص من الاحكام على
قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى
وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق
بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القران ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما
يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الحائض والجنب ونحوها واذا كان
كذلك جاز ان يكون احدهما منسوخا دون الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق
بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصوم والصلوة لما
كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وتبين بما ذكرنا ان قولهم المقصود

قال تعالى فامسكوهن في البيوت

من النص حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم
ثابت بالنص فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب فانتساخ التلاوة لا يمنع
بقاء الحكم قوله والزيادة على النص نسخ وهي القسم الرابع من الاقسام المذكورة اتفق العلماء
على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة
بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير الاول
واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متاخرا عن المزيد عليه تاخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك
القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزاني
بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد
الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فانه لا يكون نسخا له بالقران فقال عامة العراقيين
من مشايخنا واكثر المتاخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة
وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا تكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة
من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا
بحيث لو فعله كما كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على
ركعتي الفجر وان لم تكن كذلك لا تكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على
الثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمذاني
من المعتزلة واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب بالخبر المتواتر والمشهور وبخبر الواحد
والقياس فعندنا لا يجوز لكون الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسك من قال
بان الزيادة ليست بنسخ بان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم
المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون
نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان تكون مستحقة للاعتاق
في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان

قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة
وهو بمنزلة من ادعى على اخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف واخران بالف وخمسمائة
حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف
بشهادة الاخرين توجب تغيير الاصل في كونه مشهودا به لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تتعرض
لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه توضيحه ان النسخ انما يثبت
بدليل متاخر مناف للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما وههنا ان
وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع ولا تكون منافية له فكيف يثبت بها
النسخ اذا وردت متاخرة بل تكون بيانا واحتج من جعل الزيادة نسخا معنويا بان
النسخ بيان انتهاء حكم وابتداء حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النص فتكون نسخا
وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة
بالاتيان بما ينطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود من
الكلام على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق دفعه وله حكم معلوم
وهو الخروج عن العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار
المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق وثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما
للتنافي فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه
واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة توضيحه ان المطلق متى
صار مقيدا صار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين
احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه القيد وما للبعض حكم الوجود فيما يجب
حقا لله تعالى اي ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود
الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر
لا تكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم

عجز

ما طعم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا لا بالاطعام ولا بالصوم وكذا لو اقيم بعض الحد على الجاني
لا يتعلق به شيء من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط
شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف عندنا فثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون
نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة وانما قيد بقوله فيما يجب حقا لله تعالى احترازا
عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجزي ثبوتا كالدين فانه اذا ادى العاقد نصفه
واداه وهو ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل التجزي لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كالبيع
لما كان عبارة عن الايجاب والقبول جميعا لم يكن لاحد الشقين حكم الوجود بدون الاخر بوجه
قوله ولهذا اي ولان الزيادة على النص نسخ لم يجعل علماؤنا رحمهم الله قراءة الفاتحة ركنا
اي فرضا في الصلوة بحيث لا تجوز الصلوة بدونها وان جعلوها لان اطلاق قوله تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القران بعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة
نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا زيادة النفي حدا في زنا البكر اي لم يجوزوا زيادة النفي وهو تغريب عام على الجلد الذي
هو حد زنا البكر لان النفي اذا الحق بالجلد نظرا الى الجلد لم يبق الجلد نفسه حدا بل صار
بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حد زنا البكر كذا واحترز بقوله حدا عن النفي سياسة
فانه اذا راى الامام المصلحة فيه و زيادة الطهارة شرطا في الطواف اي ابوا ان تكون
الطهارة شرطا في الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة على الكتاب وهو قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرط
شرط الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق و زيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة
اي ابوا زيادة صفة الايمان شرطا في رقبة الكفارة اي كفارة اليمين والظهار وقوله

واجبة

يجوز

بخبر الواحد يتعلق بالصور الثلث وقوله او القياس يتعلق بالصورة الاخيرة فخبر الواحد
في الصورتين الاوليين ما ذكرنا وفي الصورة الاخيرة ما روي ان رجلا جاء الى النبي صلى الله
عليه وسلم برقبة وقال علي عتق رقبة يعني عن الكفارة افيجزيني ان اعتقها فامتحنها رسول
الله صلى الله عليه وسلم فوجدها مومنة فقال اعتقها فانها مومنة فامتحانه عليه السلام ثم امره
بالاعتاق في تعليله بكونها مومنة يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه
فان النص شرط الايمان في كفارة القتل لتخليص المومن عن ذل الرق الذي هو اثر الكفر
فيشترط في سائر الكفارات لان الكل جنس واحد على ما مر بيانه لان الاشتراط زيادة على
النص المطلق بخبر الواحد او القياس فلا يجوز **قوله** ويتصل بالسنن افعال النبي
صلى الله عليه وسلم لانها طريقته وسنته فيلحق بيان احكامها بهذا الباب ايضا ثم افعال
على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف
بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى
حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى
محظور ومكروه وهذه الاقسام الثلاثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين
من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه من غير الانبياء من لدن آدم ولكن
لا يصح وقوع ما هو معصية من الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة
المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات
فتبين ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع عن قصد لان ما وقع لا عن قصد مثل
ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء وهو في بيان احكام ما يصح الاقتداء
به فيه ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود
في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى
عينها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل في الطريق لم يوجد القصد منه

قال الشيخ ... [illegible]

الى الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود
بعينه للفاعل وان كان الشرع قد اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا والزلة لا تخلو
عن اقتران بيان بها انها زلة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام
حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع
قتلا فاضافه اليه تسببا او من الله عز وجل كما قال تعالى وعصى آدم ربه اي بالاكل
من الشجرة التي نهي عن الاكل منها فغوى اي اخطأ حين طلب الملك والخلد بالاكل بما نهي عنه
واذا كان البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غير صالحة للاقتداء به فيها فلم تكن مما
نحن بصدده. ايضا كما ذكر في الكتاب وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمبين
في الوجوب والندب والاباحة بالاتفاق وقد يكون امتثالا وتنفيذا لامر سابق وهو تابع
للامر ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى
والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح واباحة صفي المغنم وخمس الخمس وهو مما
لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام
فالجمهور على ان امته مثله في الاتيان بمثل ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم دليل
الخصوص وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب
الشافعي انه عليه السلام مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم تعلم
صفته فان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا
ذكر الامام ابو اليسر رحمه الله وان كان من جملة القرب فاختلف فيه فقال بعضهم يجب التوقف
فيه فلا يحكم فيه بشيء ولا يثبت لنا فيه متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف وتبين الركة
واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي
القسم بن كج وقال مالك وابن سريج من اصحاب الشافعي وابو سعيد الاصطخري والحنابلة
وجماعة من المعتزلة انه يلزمنا الاتباع فيه ويكون واجبا في حقه وفي حقنا وقال ابو الحسن
الكرخي

يعتقد الاباحة فيه في حقه عليه السلام ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا الاتباع
فيه الا بدليل ايضا وقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه
نقتدي به في ايقاعه على تلك الصفة كما هو مذهب الجمهور وان لم تعلم يعتقد فيه الاباحة
في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو مختار القاضي الامام ابي زيد
والشيخين والمصنف رحمهم الله وجه قول الواقفين ان فعله عليه السلام يحتمل وجوها نحو
الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفة صفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة الاتيان
بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول
كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا او لم يكن
من اجل انه فعله بان صلى جلال الظهر منفردا من امتثال الامر لا يكون متابعة فعرفنا
ان المتابعة لا يمكن قبل معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل
مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون مصلحة في حقنا فقد ابيح له ما لم يبح لنا مثل حل التسع
وصفي المغنم ووجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلوة الضحى واذا كان كذلك وجب
التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشركة واحتج من قال بوجوب
الاتباع بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه
لعلكم تهتدون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فان هذه النصوص
وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل وتمسك الكرخي بان الاباحة
من الثابتة في حقه بيقين لتحققها في كل الافعال فوجب اثباتها ولم يجب اثبات غيرها الا بدليل
لوقوع الشك فيه ولما ثبت الاباحة في حقه لم يحرم متابعته فيه الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه
عليه السلام بالاباحة بعض الافعال كما ذكرنا وثبت مشاركة الامة اياه في البعض وهذا الفعل
يحتمل الوجهين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجح احد الوجهين ووجه
القول المختار وهو قول الجصاص ما اشار الله في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق الرسول
صلى الله عليه وسلم

لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله
وقال تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج
ادعيائهم فبين ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ان يقوم نص
على تخصيصه فيه كما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير
مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة
فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا لان الرسل ائمة يقتدى بهم فالاصل في
كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا في
كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة ماسة اليه
عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه
دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة
امته فالحاصل ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك بعارض وعند
ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل
ثم الشيخ رحمه الله قسم افعاله القصدية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب
ومستحب ومباح متابعا للشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وقسمها القاضي
الامام ابو زيد وسائر الاصوليين على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا
بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه
اضطراب ولا يتصور ذلك في حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه
ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيها الواجب
الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله
ويتصل بالسنن كثيرا • لا خلاف في ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يبين الاحكام
بالوحي ولم يكن ذلك المنصب مختصرا به لانه بعث مبينا لما اوحي اليه من الشرائع والاحكام وامر

متبلغه الى الناس فكان ذلك من خواصه لا شركة لاحد فيه بلا شبهة واختلف في كونه
متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعرية واكثر المعتزلة كون
الاجتهاد حظ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل الاصول كان له
العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي جميعا وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو
مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا انه عليه السلام كان
متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك
دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت
الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون
وحيا فيكون داخلا تحت النفي وبان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينصب احكام الشرع
ابتداء والاجتهاد رأي العباد ومحتمل للخطأ فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء لان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد يبينه ان المصير الى الرأي الذي هو محتمل
للخطأ انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت
في حق الامة لا في حقه اذ الوحي ياتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغالنا به مع
وجود النص تمسك العامة بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار
عاما لاولي الابصار اذ المراد من البصر البصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم
سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول
تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر دين الله بدين العباد وذلك
بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستدلال
ورسول الله صلى الله عليه وسلم اكمل الناس في ذلك حتى كان يعلم بالمتشابه الذي لا يعلمه
احد من الامة ونحن العلم بالمعنى الذي هو متعلق الحكم والوقوف على طريق الاستدلال لا وجه

لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه وجه القول
المختار ان النبي صلى الله عليه وسلم مكرم بالوحي وغالب احواله انه لا يخلو عن الوحي
والرأي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص
بنزول الوحي كما وجب على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده وصار انتظار الوحي في
حقه كطلب النص النازل الخفي من النصوص في حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار
باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان تفوت الحادثة بلا حكم يحسن سقط
طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي ثم اجتهاده عليه السلام لا يحتمل الخطأ عند اكثر العلماء لانا
امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطأ فيه لكنا
مامورين باتباع الخطأ وذلك غير جائز وعند اكثر اصحابنا يحتمل الخطأ بدليل قوله
عز اسمه عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول
العتاب في اسارى بدر وغير ذلك من الدلائل لكنه لا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه
يؤدي الى الامر باتباع الخطأ فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب
علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز
مخالفته لمجتهد اخر لان احتمال الخطأ والقرار عليه جائز في حق الامة فلا يتعين الصواب
في جهة واحدة وان كان الحق لا يعدو ومع ذلك يجوز لكل احد مخالفته بالاجتهاد لاحتمال الصواب
في اجتهاده واحتمال الخطأ في اجتهاد غيره وهو ان الاجتهاد في انه يقطع من النبي عليه السلام
دون غيره نظير الالهام وهو ما يقرن في القلب من غير نظر في نص ولا استدلال حجة فانه
حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز لاحد مخالفته لوجود التيقن بانه من عند الله
عز وجل لعصمته عن القرار على الخطأ والهام غيره ليس بحجة اصلا لزوال التيقن
والعصمة وعدم دليل يدل على انه حجة واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى

ان هو الا وحي يوحى تفاسدا اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل في شان القران
ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرانا فهو وحي لا عن
هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراد به التعميم فلا نسلم ان اجتهاده
مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره على اجتهاده يدل على انه هو الحق
حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتدا **قوله** ومما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع
من قبله لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما نبينه كانت من سننه
واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة من قبله من الانبيا ويامره باتباعها
ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار وان مصالح
العباد قد تتغير وقد تختلف فيجوز ان يكون الشي مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني
ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان الاول والثاني فيجوز ان تختلف الشرايع وتتفق
ثم ان العلما اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا
بشرع احد من الانبيا قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين
واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل
بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار
ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل
كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب
الشافعي وطايفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبيا وان
كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ
فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين
وطايفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبله وان شريعة
كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل

الا ما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا منها
لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل
الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما يثبت من ذلك ببيان في القران او السنة
وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان شمس الايمة
وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا
او ببيان من الرسول صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه
فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل
موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم
لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه
لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج
الفريق الاول بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه السلام بالاقتدا
بهدى الانبيا والهدى اسم للايمان والشرايع جميعا لان الاهتدا يقع بالكل فيجب عليه
اتباع شرعهم وبقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب
وبان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول اخر بعده
فكذا شريعته لا تخرج من ان يكون معمولا بها ببعث رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فيها يوضحه
ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيته وكونه مرضيا عند الله تعالى فما علم كونه مرضيا
ببعث رسول لا يخرج من ان يكون مرضيا ببعث رسول اخر واذا بقي مرضيا كان معمولا به
كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مويدا لها واحتج من قال باختصاص
كل شريعة بنبيها وانتهايها بوفاته او ببعث نبي اخر بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا
فانه يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جابها نبيهم
وبان بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية

بعث رسول آخر ولما مات الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة إلى البيان عند بعث الثاني
لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير
فائدة فثبت أن الاختصاص هو الأصل في الشرائع يوضحه أن أكثر الأنبياء بعثوا إلى قوم
مخصوصين ورسولنا هو المبعوث إلى الناس كافة على ما ورد به النص فإذا ثبت أنه قد كان
في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على أهل مكان دون أهل مكان كشعيب وموسى عليهما
السلام فإن شريعة شعيب كانت مختصة بأهل مدين وأصحاب الأيكة وشريعة موسى عليه السلام
كانت مختصة ببني إسرائيل ومن بعث إليهم علمنا أنه يجوز أن يكون وجوب العمل بها على أهل زمان
دون أهل زمان آخر وأن كل شرع يكون منتهيا ببعث نبي آخر وأن المبعوث آخرا يدعو إلى
العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعو إلى العمل بشريعة من قبله. واحتج الفريق الثالث
بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أصلا في الشرائع بدليل ما ذكر شمس الأئمة رحمه الله أن أخذ الميثاق
على الناس بالتصديق في قوله عز وجل وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة
ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من أبين الدلائل على أنهم بمنزلة من بعث إليهم في وجوب
اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فإنه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم ومن تأخر
في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل وإذا كان كذلك لا يستقيم أن يكون
متعبدا بشريعة من سلف لأن فيه جعل الرسول كواحد من أمة من تقدمه وهذا غض من درجته
وحط من رتبته واعتقاد أنه تبع لكل من تقدمه ولا يستجيز ذلك أحد من أهل الملة ولا يقال
إن الأنبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو أصلا في شرائع الذين مضوا قبله لأنا نقول
تقدمهم في الزمان لا يمنع عن ذلك فإن السنة الأولى قبل الظهر وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه أصلا
فالأنبياء مع تقدمهم هم مؤسسون لقاعدته فإن المقصود من فطرة الخلق إدراكهم لسعادة القرب
من الحضرة الإلهية ولم يكن ذلك بدون بعثة الأنبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالإيجاد
والمقصود كمالها لا أولها وإنما تكمل بالتدريج على ما أجرى الله سنته فتمهد أصل النبوة بآدم عليه السلام

أصل النبوة ولم تزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيدا وإيصالا وسيلة
إلى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد أصول الحيطان وسيلة إلى كمال صورة الدار التي هي غرض
المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فإن الزيادة على الكمال نقصان فثبت أنه هو الأصل في النبوة
والشريعة وغيره بمنزلة التابع له يوضحه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى صحيفة من التوراة
في يد عمر قال أمتهوكون أنتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه
إلا اتباعي ففيه دليل على أن الرسل المتقدمة بعد بعث نبينا صاروا بمنزلة أمته في لزوم اتباع شريعته
لو كانوا أحياء وأن ما لم ينسخ من شرائعهم صارت شريعة له لكن التحريف من أهل الكتاب كان أمرا
ظاهرا وكثر الحسد والعداوة والتلبيس منهم فوقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا أن يثبت ذلك بالكتاب
أو السنة احترازا عن التهمة واحتياطا في أمر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا لأنه يدل على تباين الأولى في الجملة ولا يدل على انتساخها بالكلية فما بقي منها غير منسوخ
يصير شريعة للمتأخر **قوله** وما يتصل به ختم باب السنة **فصل** متابعة أصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم لأن شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسب
أن يلحق بآخر أقسام السنة أداء الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا خلاف أن مذهب الصحابي إماما
كان أو حاكما أو مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر إنما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم
من المجتهدين فقال أبو سعيد البردعي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من أصحابنا
إنه حجة وتقليده واجب يترك بقوله أو بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وأبي اليسر
والمصنف وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين والشافعي في قوله القديم
وقال أبو الحسن الكرخي وجماعة من أصحابنا لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس وإليه يميل
القاضي أبو زيد على ما يشير إليه تقريره في التقويم وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد أحد
منهم وإن كان فيما لا يدرك بالقياس وإليه ذهب الأشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز التقليد
وإن كان لا يوجبه والتقليد اتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدا للحقية فيه من غير

نظر وتأمل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير وفعله قلادة في عنقه من غير مطالبة
دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لأنه عمل بالدليل معنى كتقليدنا
الأنبياء إلا أنه سمي تقليدا باعتبار الصورة. تمسك القائلون بعدم جواز تقليد الصحابة
بأنه قد ظهر منهم الفتوى بالرأي ظهورا لا وجه لإنكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت
لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين ألا ترى أنه كان يخالف بعضهم بعضا
ويرجع الواحد منهم عن فتواه إلى فتوى غيره وكانوا لا يدعون الناس إلى أقوالهم ولو لم يكن
محتملا للخطأ لما جاز لهم المخالفة بآرائهم ولوجب عليهم دعاء الناس إليه وقد قال ابن مسعود
إن أخطأت فمني ومن الشيطان وإذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز للمجتهد تقليده
كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولأن قول الصحابة لو كان حجة لكان حجة لكونهم
أعلم وأفضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التأويل ووقوفهم من أحوال النبي عليه السلام
ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان قول الأعلم الأفضل صحابيا كان
أو غيره حجة على غيره لوجود العلة والأمر بخلافه إذ ليس للمجتهد تقليد من هو أفضل منه. والشافعي
رحمه الله لم يفرق بين ما لا يدرك بالرأي من المقادير ونحوها وبين غيره لأنه يجوز أنه إنما أفتى فيما
لا يدرك بالقياس بخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز أن لا يكون دليلا لا يلزم غيره كما لو أخبر
لما احتمل أن لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر. ولأصحابنا أن قول التابعي وسائر المجتهدين فيما لا يدرك
بالرأي ليس بحجة مع أنه لا يطرق إليه المجازفة والكذب فكذا قول الصحابي. وفرق أبو الحسن ومن
تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيه إذ لا يطرق إليه المجازفة
في القول ولا يجوز أن يحمل قولهم على الكذب فإن الدين انتقل إلينا بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب
والباطل تفسيقهم وذلك يبطل روايتهم ولا مدخل للرأي فيه أيضا فتعين السماع وصار فتواه
فيه كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لأن احتمال اتصال
قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن إثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع

فأما الصحابي فقد كان مصاحبا لمن ينزل عليه الوحي فكان الأصل في حقه السماع فلا يحمل قوله منقطعا
عن السماع إلا إذا ظهر دليل غيره وهو الرأي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال الذي أشير
في التقويم على أنا لا نسلم أن الفتوى فيما لا مدخل للرأي فيه قد وجد من بعض الصحابة من غير
ظهور نص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للرأي فيه لقلنا إنه مبني على نقل
ولجعلناه حجة أيضا ولكنه لم يثبت. واحتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله
تعالى والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان مدح الصحابة والتابعين
لهم بإحسان وإنما استحق التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم بإحسان من حيث الرجوع إلى
رأيهم دون الرجوع إلى الكتاب والسنة لأن في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا
باتباع الصحابة وذلك إنما يكون في قول واحد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فأما الذي فيه
اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فإنه إن كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق
الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم إذا لم يوجد منهم اختلاف
ظاهر كذا في الميزان. وبالمعقول وهو من وجهين كما أشير إليهما في الكتاب أحدهما أن احتمال
السماع في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله أنه يفتي بالخبر وإنما يفتي بالرأي عند
الضرورة ويشاور القرناء لاحتمال أن يكون عندهم خبر فإذا لم يجد اشتغل بالقياس وقد ظهر من
عادتهم أنهم كانوا يسكتون عن الإسناد عند الفتوى إذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما
كانوا يسندون إلى النبي عليه السلام لأن الواجب بيان الحكم عند السؤال لا غير وإذا ثبت احتمال السماع
في قوله بل هو الأصل فيه كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان
تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس. والثاني وإليه أشير
بقوله ولفضل إصابتهم أن قوله إن كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة أقوى من رأي غيرهم لأنهم
شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان أحكام الحوادث وشاهدوا الأحوال التي
نزلت فيها النصوص والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام ولهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم

في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الأحاديث وضبطها
والتأمل فيها لا يخفى عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم فبهذه المعاني ترجح رأيهم
على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين منا إذا ظهر لأحدهما نوع ترجيح وجب الأخذ به فكذا
إذا وقع التعارض بين رأي الواحد منا ورأي الواحد منهم وجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة
في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم إنه محتمل فلا يجوز تقليده لأنا
وإن سلمنا ذلك ولكن يثبت الدلائل المحتملة على نمط واحد فإن خبر الواحد مع احتماله مقدم على
القياس فكذا قول الصحابي لكونه أقرب إلى الصواب لما ذكرنا **فإن قيل** الميزان تأويل
الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الأحوال فكذا في الفتوى بالرأي
قلنا التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم
ممن يعرف معاني اللسان فأما الاجتهاد في الأحكام فإنما يكون بالتأمل في معاني النصوص التي
هي أصل في أحكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الأحوال فلأجله ظهرت لهم المزية بشهادة الأحوال
على غيرهم ممن لم يشاهد ثم بين الشيخ رحمه الله محل النزاع **بقوله** وهذا الخلاف أي الخلاف المذكور
في كذا ذكر في الميزان صورة المسألة ما إذا ورد قول عن الصحابي في حادثة لم يحتمل
الاشتهار فيما بين الصحابة بأن كانت مما لا تقع بها البلوى والحاجة للكل ولم تكن من باب
ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة خلاف ذلك
فأما إذا كان القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بأن كانت الحاجة والبلوى
تعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا إجماع يجب العمل به
وكذا إذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو أقاويلهم إلى آخر ما ذكر في الكتاب وذكر في بعض الكتب
وصورة المسألة فيما إذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل من غيره تسليم ولا
إنكار ورد ولو كان ورد فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين أصحابنا ولو نقل
من غيره تسليم كان إجماعا ولا يجوز خلافه ولو نقل من غيره رد وإنكار كان ذلك اختلافا

منهم في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح أو العمل عند تعذر الترجيح بأيها شاء وعدم
جواز إحداث قول آخر لأنهم إذا اختلفوا على قولين أو أقوال فقد أجمعوا على انحصار الأجوبة
فيها قال الواحد ضرورة تعذر اجتماعهم على الخطأ وخروج الحق عن أقاويلهم فكان القول الخارج
عن أقاويلهم خطأ بيقين فيكون مردودا ولا يسقط التعارض بالتعارض أي لا يسقط بعض
الأقوال بعضها ولا يطلب فيها تاريخ ليجعل الآخر ناسخا للمتقدم لأنهم لما اختلفوا
ولم يحاجوا بينهم بالسماع من النبي صلى الله عليه وسلم تعين وجه الرأي والاجتهاد في أقوالهم
فحل محل القياس أي حل قول الصحابي محل القياس فصار تعارض أقوالهم كتعارض
وجوه القياس ولا نسخ في القياس فكذا في أقوالهم بل يجب الترجيح إن أمكن وإلا عمل المجتهد
بأيها شاء بشهادة القلب **قوله** وأما التابعي فكذا أي أجمعوا أن التابعي إذا لم يبلغ
درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر أئمة الفتوى من السلف
لا يصح تقليده وإن كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي
والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة فعن أبي حنيفة روايتان أحديهما أنه قال لا أقلدهم هم رجال
اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عنه في النوادر أن
من كان من أئمة التابعين وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فأنا أقلده لأنهم لما سوغوا
له الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته إياهم ألا ترى أن عليا تحاكم إلى
شريح وكان عمر رضي الله عنه ولاه القضاء فخالف عليا في رد شهادة الحسن له للقرابة وكان
من رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لأبيه وخالف مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد
فأوجب مسروق فيه شاة بعدما أوجب ابن عباس فيه مائة من الإبل فرجع إلى قول مسروق وسئل
ابن عمر رضي الله عنهما عن مسألة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو أعلم بها مني وكان أنس بن
مالك رضي الله عنه إذا سئل عن مسألة فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت أن الصحابة كانوا
يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون إلى أقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان كذلك

وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع
ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة صحبة النبي عليه السلام وذلك مفقود في حق التابعي وان
بلغ درجة الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى فلا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا
مثلهم في الفتوى فزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها
وجوب التقليد او جوازه من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول مفقودة
في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد رحمه الله

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع
فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه وقوله عليه السلام
لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم
على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى
الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من
هذه الامة في عصر على امر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل
او اذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز
بلفظ المجتهدين باللام المستغرق للجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة
عن المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة وبقوله في كل عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق
مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيامة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وبقوله على امر من الامور
ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهو حجة مقطوع بها
عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة
والخوارج واكثر الروافض متمسكين بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع
كثرتهم وتباعد ديارهم الا يرى ان اهل بخارا لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن
ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور

اتفاق الكل منهم في الحوادث مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب في المطالب واخذ
كل قوم ضربا من اساليب الظنون فيكون تصور اجماعهم في الحكم المظنون بمنزلة تصور اجماعهم
في صبيحة يوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا
في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على
الاخبار المستفيضة يوجد ايضا سبب يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما
يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين في البحث فاما اذا كانوا كذلك فلا واختلاف القرائح
انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من النظر لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي اجتهاد
الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ما ذكروا بالوقوع فانا نعلم علما لا مرية فيه باجماع
الصحابة على تقديم النص القاطع على القياس ونحو ذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية في
الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي وفي الوقوع دليل الجواز وزيادة
ويتمسك العامة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم ووجه التمسك
انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول وسوى بينهما في
استجلاب النار والسبيل ما يختاره الانسان لنفسه قولا وعملا ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد
عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل
الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون
الاجماع حجة لانه سبيلهم ولا معنى لقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه
بشرط مشاقة الرسول فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه
من حيث ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد بقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله
فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الخصوم في ذلك فلو كان المجموع سببا لاستحقاق
العذاب يلزم منه ان لا يكون المشاقة بانفرادها سببا وهو خلاف النص والاجماع واذا

كانت المشاقة بانفرادها كان الاتباع بانفراده سببا ايضا اذ لو لم يجعل سببا له لم يبق لذكره
فائدة وصار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فان كل واحد من هذه الامور الثلثة سبب الاثم
وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه التمسك انه تعالى
امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذ لو كان المراد
هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض
الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم
منه الاجمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور الذي يجب متابعته في كل الامور
اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه
ولا سبيل الى القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف احدا نقطع فيه بانه من
الصادقين بيان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة وذلك يدل على ان
الاجماع حجة واما السنة فقد تظاهرت الروايات عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه
الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على
الضلالة او على ضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة ولا على خطا ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه
الى غيرها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن
بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية
باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها
مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان ينبه
احد على فساده وابطاله واظهار النكير فيه واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي
ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى يوم القيامة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع

الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا وخرج الحق عنهم ووقعوا في الخطا
او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فلا تكون شريعته كلها دائمة
فيؤدي الى الخلف في اخبار الشارع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة
بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال وقد اعترضوا على هذه الادلة بوجوه وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها
في الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكرها ثم اختلف العاملون بان الاجماع حجة فيمن ينعقد بهم الاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود ومن تابعه من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم
الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله كنتم خير امة اخرجت
للناس وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم
ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يتاتى الا في الجمع المحصور كما في زمان
الصحابة اما في سائر الاعصار فمستحيل معرفة اتفاق المؤمنين على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق
الارض ومغاربها وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول اي
قرابته متمسكين في ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر
بنفي الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطا من الرجس فيكون
منفيا عنهم فقط وبقوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله
وعترتي حصر التمسك بهما فلا تقف تامة الحجة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف والنسب وكانوا اهل
بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول
واقواله بكثرة المخالطة فكانوا اولى بهذه الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن
مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شيء لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة
تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا من الخبث فكان منتفيا عنهم واذا انتفى عنهم وجبت
متابعتهم ضرورة ولان المدينة دار هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وموضع قبره ومهبط الوحي ومجتمع

الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوأ الايمان وفيها مظاهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن
قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول من غيرهم
فوجب ان لا يخرج الحق عن قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة
لان النصوص والحجج التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان
حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء الشهادة كرامة لهذه الامة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم
امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وهي تثبت بالعدالة والفسق يسقط العدالة فلم يبق به اهلا
لاداء الشهادة ولا لوجوب اتباع قوله لان التوقف في قوله واجب فذلك ينافي وجوب الاتباع الذي ثبت
كرامة فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتداد لقوله وافق ام خالف وهذا كان
اتباع الهوى ما نفي اهلية الاجماع اذا كان صاحبه داعيا اليه او ماجنا به او غاليا فيه بحيث يكفر
لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف
بالسفه تعصبا منها في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان مجن به اي لم يبال بما قال وما صنع
وما قيل فيه لان ترك المبالاة مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب اكفاره به لا يعتبر
خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد
نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدري
انه كافر واما اذا لم يدع الناس الى هواه ولم يغل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يضلل هو فيه
وهو معنى قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول
كان بخلاف النص فهو باطل فيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة
ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء لا يعتد بقوله في الاجماع اصلا لان كون
الاجماع حجة ثبت كرامة للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
شمس الائمة وصاحب الميزان رحمهما الله واما اشتراط الاجتهاد فنقول ما يحتاج فيه الى الراي كتفصيل
احكام النكاح والطلاق والبيع فينعقد الاجماع فيه باتفاق اهل الراي والاجتهاد ولا يشترط

اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه عند الجمهور لان
العامي ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشان فهو كالصبي والمجنون في
نقصان الآلة ولا نفهم من عصمة الامة من الخطا الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته قال
الغزالي رحمه الله هذه مسئلة فرضية لا وقوع لها اصلا لان العامي العاقل يفوض ما لا يدرك
الى من يدري فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمعوا عليه لا يضمرون فيه
خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ومن ليس من اهل الراي والاجتهاد من العلماء له
حكم العوام حتى لا يعتد بخلافه كالمتكلم الذي لا يعرف من العلم الا الكلام والمفسر الذي لا علم له بطرق
الاجتهاد والمحدث الذي لا بصر له في وجوه الراي وطرق المقاييس والنحوي الذي لا معرفة له بالادلة
الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان آلتهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واما فيما
لا يحتاج فيه الى الراي ويشترك في دركه الخواص والعوام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة
ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع فيه اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو فرض خلاف بعض
العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع وهو معنى قوله الا فيما يستغنى عن الراي قوله
ولا عبرة لقلة العلماء وكثرتهم ذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر
في انعقاد الاجماع لان المجمعين اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواطؤهم على الخطا مع اختلاف قرائحهم
وفطنهم ودواعي طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور تواطؤهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة
فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد يتصور تواطؤهم على الخطا كما يتصور على الكذب فلا يكون قولهم حجة
وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجماع من علماء الامة حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التقويم
لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة نصا لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الخطا والضلال
عقلا والادلة السمعية الموجبة لكونه حجة لا تختص بعدد دون عدد ولفظة المؤمنين تصدق على
ما دون عدد التواتر فيوجب عصمتهم عن الخطا ووجوب اتباعهم واختلف انه لو لم يبق من المجتهدين
الا واحد هل يثبت الحجة بقوله ام لا فمنهم من قال يكون حجة لان مضمون الدليل السمعي ان لا يخرج الحق

الامة صح

من هذه الامة من غير تفصيل ولانه اذا لم يوجد في الامة سواه صدق عليه لفظ الامة لقوله تعالى
ان ابراهيم كان امة قانتا لله ولان الاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة
على عصمة الامة عن الخطا فيكون قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجماع مشعر بالاجتماع
واقل ما يكون ذلك انما يكون بين الاثنين فلا يكون قول الواحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو
الظاهر وذكر في بعض الحواشي ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلاثة في الحل لان الاجماع مشتق من الجماعة
واقل الجمع الصحيح هو الثلاثة واليه يشير عبارة شمس الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا
جماعة واتفقوا قولا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا حد التواتر

قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا انقراض العصر وهو موت جميع من هو اهل الاجتهاد في
وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع وصيرورته حجة عند البعض منهم
احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك والشافعي في قول وعند الجمهور ليس بشرط وهو اصح مذاهب الشافعي
واختلف القائلون بالاشتراط في فائدته فقال احمد بن حنبل ومن تابعه هي جواز الرجوع قبل الانقراض
لا دخول من سيحدث في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ما
قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف
خارقا للاجماع ايضا لو وقع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف
معتبرا ويكون خرقا للاجماع وذهب الباقون الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من
المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم لا ادخال من ادرك عصر من ادرك عصرهم فيه لانه يودي
الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة
شرعا وصفة الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقرار الآراء واستقرارها لا يثبت الا بانقراض
العصر لان الناس قبله في حال تامل وتفحص فكان رجوع البعض محتملا اذ مع احتمال الرجوع
لا يثبت الاستقرار فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رضي الله عنه كان يرى التسوية في القسمة
ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة فلما صار الامر الى عمر رضي الله عنه

عدم ؟

خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد وانما صحت هذه المخالفة
باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر رضي الله عنه كان يرى جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة
عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الي
من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض بعد فثبت ان ما قبل الانقراض لا يثبت حكم الاجماع
ولكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين الانقراض
وعدمه بل يدل انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض
عليها لانه شيء لم يدل عليه دليل ولان الزيادة نسخ وهو لا يجوز بما ذكرنا من الدليل ولان الحق
لا يعدو الاجماع كرامة لاهل الاجماع من هذه الامة فيثبت ذلك بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر
لانه لو توقف عليه جاز ان تكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطا وانه غير جائز وقولهم الاستقرار
لا يثبت الا بانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة
التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون لما اتفقوا عليه فيكون
اشتراطه بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بخبر التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنهما
في زمانه وناظره في ذلك وقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام
كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة الجيش
وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رضي الله عنهما فلا يكون
الاجماع بدون رايه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برايه في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه
في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يرون
بيع امهات الاولاد في زمان عمر منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول
عبيدة رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لا على ان معه جميع
الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنهما لانه كان يرجح قول
الاكثر على قول الاقل وعلي رضي الله عنه لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد

الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق يثبت بنفس الاجماع لم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عليه عندنا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفاقهم دليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفة للدليل القطع وموهما ان اجماعهم انعقد على الخطا فيكون مردودا كالخلاف الابتدا من خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب **قوله** ثم الاجماع على مراتب اي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع لا خلاف لاحد في صحته لوجود عترة الرسول واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل المحكم من النصوص والمتواتر من الاخبار ثم الذي يلي ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو في الدلالة على التقرير اي تقرير الحكم دون التنصيص عليه وصورة المسئلة ما اذا نص بعض اهل الاجماع على حكم في مسئلة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسئلة واشتهر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا عند جمهور العلما ويسمى اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة تمسكوا في ذلك بان السكوت قد يكون للمهابة والتقية كما قيل لابن عباس لما اظهر قوله في العول قد كان ينكره هلا قلت هذا في زمن عمر فانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي رواية منعني من ذلك درته وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسئلة لاشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية او تاملوا فلم يود اجتهادهم الى شيء فتوقفوا او لم يكونوا يكون القائل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يرون البدار الى الانكار مصلحة احتراما له واذا كان محتملا لهذه المعاني لا يكون حجة خصوصا انه هو موجب للعلم قطعا وتمسكت العامة بانه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الاخر قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور

اجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا بل انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بشرط هو متعذر ولانه اذا ظهر قول من بعض اهل الاجماع وسكوت سائرهم اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يود اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او الى صحته ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه بان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة ويودي الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين ويودي الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الحق لو لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يود اجتهادهم الى شيء لان ذلك يودي الى خفا الحق مع ظهور طريقه على جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه لانهم كتموا الان اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعلق بالهيبة والتقية باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ولا يهابون احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بالظاهر من القول فصار كالنطق ولا يقال يجوز انهم سكتوا لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا يمنع ذلك عن مباحثته وطلب الكشف عن ماخذه كالعادة الجارية بين مناظري المجتهدين في طلب الحق كما ظهر منهم في مسائل الجد والعول ودية الجنين على انه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان هذا الاجماع لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكرنا في الخصوص فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس **قوله** ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم اي لم يظهر فيه قول الصحابة اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عندهم قال لان الاجماع في الصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت درجته عما هو متفق عليه والمعتبر المنصوص في سبقهم راجع الى من الاول والمسكن راجع الى من الثاني والضمير المجرور في فيه راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ

قول من سبقهم مخالف بالجر على انه يكون بدلا من جزاء لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم او بالرفع
على انه يكون بدلا من قوله اي قول من سبقهم قول مخالف . وقيل هذا
ليس بصحيح لان المراد نفي ظهور قول السابقين اصلا لا نفي قول المخالف منهم خاصة والدليل
عليه ما ذكره في التقويم ثم اجماع اهل كل عصر بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول وهو الاظهر صحته لان
الغرض بيان انحطاط اجماع من بعد الصحابة الى الدرجة الثالثة وفي هذا اجماعهم على حكم لم
يظهر فيه قول من سبقهم اصلا واجماعهم على حكم ظهر فيه قول موافق ممن سبقهم سواء قوله
ثم اجماعهم اي اجماع من بعد الصحابة على قول اي حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء
اي الذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وصورته ما اذا اختلف اهل
عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم بذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده
على احد قوليهم في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته فذهب اكثر اصحاب
الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وتبقى المسألة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا
في ذلك فقال الكرخي انه لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلثة
وهو مختار المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وابو بكر القفال من
اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد
وعند محمد لا يمنع وابو يوسف في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد رحمهم الله
وهو الاصح احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا لانعقاد الاجماع بان الحجة اتفاق
كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به
اذ لو بطل لبطلت المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول الباقين
من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت
وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا يوضحه ان خلافه اعتبر لدليله لا
لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقائه

مخالفا ولانه يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين بالاجماع بعدهم
على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون وان القول الاخر خطأ بيقين فيجب نسبة
قائله الى الضلال اذ الخطأ بيقين هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنهما انه ضل
في انكاره العول في فرائض تلك المسائل زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في
المسألتين ولا بابن مسعود رضي الله عنه ذلك في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا
بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يجعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع ان
الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه
خلاف فصرفها الى ما لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا ولان اختصاص
هذه الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في
كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول من يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع
لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت يبينه
ان الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع
المتأخر فكذا في مسئلتنا لان الحجة في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف
الصحابة باجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا وقولهم دليل الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا
معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يخرج القياس من ان
يكون معمولا به لانه تبين انه لم يكن دليلا بل كان شبهة ولا يلزم التضليل لان الرأي كان حجة قبل
ظهور الاجماع فاذا ظهر انقطع مقتصرا على الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالرأي فلما عرضوا
ذلك على الرسول ورد قول البعض لا ينسب صاحبه الى الضلال كصلوة اهل قبا بعد نزول النص
قبل بلوغ الخبر اليهم قوله لكنه اي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة
المشهور من الحديث حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به
لان الاختلاف الواقع فيه مما لا يعبأ به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الآحاد حتى كان

ووجبا للعمل دون العلم بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب
كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد **قوله** واذا انتقل الينا اجماع
السلف الى اخره • الاجماع اصل الادلة القاطعة مثل السنة فكما تثبت السنة في حقنا بدليل
قاطع وبدليل ظني فيه شبهة فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باتفاق
كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع
كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم
على قتال مانع الزكوة • واذا انتقل الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة
ان الصحابة اجمعوا على كذا كان هذا النقل بمنزلة نقل السنة بالاحاد وكان هذا الاجماع
بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء
لان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا نقلت السنة الينا بطريق الاحاد
كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع المنقول بالاحاد وذلك مثل ما روي
عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه ورضي عنهم على شيء
كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة
الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل لان
الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به
قاطع والجواب اما لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به
بل نثبت اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون
وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قاطعة ومن اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد
ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل
للقياس في اثبات اصول الشرع لانه نصب شرع بالراي ولا مدفع لهذا الا ان يجعل وجوب العمل
به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل الواحد للدليل الظني موجب للعمل قطعا كالخبر الذي

تخللت واسطة بين ناقله والرسول بنقل الواحد للدليل القطعي وهو الاجماع الذي لم يتخلل
بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به
اكثر من احتماله في مخالفة المظنون • واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة يثبت فيما اذا
تخللت بين نقله واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل والله اعلم •• وان تهيا الفراغ
بحمد الله وتاييده • وهدايته وتيسيره • عن بيان الاصول الثلاثة وتنقيح حقائقها •
وكشف معضلاتها وتوضيح دقائقها • فلنشرع في بيان الاصل الرابع الذي هو ميدان
الفحول • وميزان العقول • ومسارح عود الفكر • ومضمار ارباب النظر جاهدين في تحقيق
معانيه جادين في تمهيد مبانيه • مستمدين التوفيق من العزيز العلام • ومصلين على سيدنا
محمد خير الانام

باب القياس

القياس اي باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس لغة وشريعة وشرطه وركنه وحكمه ودفعه
لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيدا وكان
مهملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرطه لان توقف المشروط على الشرط كتوقف صحة الصلوة
على الطهارة وصحة النكاح على حضور الشهود امر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء نفس
ذلك الشيء او بعض ما هو داخل في ماهيته ولم يشرع الا للحكم لان الشرع انما يخرج من حد السفه والعبث
الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق هذه الجملة يقع للسائل ولا بد من الدفع
كما ستعرفه فلم يكن بد من بيان هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير يقال قست الارض
بالقصبة اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا سبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم
التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل
قس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها واسم النعل مؤنث سماعي الا ان الشيخ ذكر ضميرها نظرا
الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة من الباء الا انه على جعلت صلته في الشرع فقيل
قاس عليه بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء وهو مصدر قاس
وقايس

يقال قاس يقيس قياسا وقاس يقاس مقايسة وقياسا **قوله** والفقهاء اذا اخذوا احكام الفرع
من الاصل في الاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه به في الحكم
والعلة اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تحديدا للقياس والمعول عليه في تحديده
ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار
لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله سبحانه وذكر مثل
الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك
وذكر لفظ المذكورين ليشمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب
الجنون على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب
ثم التعبد به جائز عقلا وواقع سمعا عند جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين
وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة بغداد ان
ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني
انه ليس بممتنع عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا واتفق
القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي الوارد بالتعبد به قطعي وقد بينا المسئلة
بدلائلها وشبهها في الكشف فلا نشتغل بذكرها ها هنا **قوله** واما شرطه فان لا يكون الاصل
مخصوصا بحكمه بنص آخر . لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب
فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء من اهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه
كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم لان الاصل ما
كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل
الدال على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل في هذا
المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه متفرع على النص فكان النص هو
الاصل وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما انبني عليه غيره

وكان العلم به موصلا الى العلم او الظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل
لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا على النص ولا الاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل
بدليل عقلي او ضرورة امكن القياس فلم يكن النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي
لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى
المحل والنص لان كل واحد اصل له واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب
الجمهور لان الاصل يطلق على ما ينبني عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل
بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى المحل من غير
عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله ولان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب
القياسي ولا اشكال ان بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال
المذكور وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى
لانه الذي ينبني على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر
فرعا واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ها هنا النص المثبت للحكم فالمراد من المخصوص
المتفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اي متفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد لان
صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا عن عموم آية القتال الحق
الشيوخ والصبيان والرهبان وغيرهم بالقياس والباقي بحكمه مخرج في نص آخر للتنبيه
والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي يشترط ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا
مع حكمه بذلك المحل بسبب آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه
فانه مختص في حكمه وهو قبول شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص آخر يدل
على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة
العدد لزم منه نفي قبول شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يعدوه للنص
النافي في غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا

والثاني في حكمه مثله الخصوص وفيه نص آخر للسببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم
المشروع فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اي متفرد
بقبول شهادته وحده لا شاركه فيه غيره وعُرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم وعلى هذا الوجه دل عبارة المصنف اذ المراد من الخصوص خصوص العموم لا انه اريد به خصوص
بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس والثاني بعض مشايخنا الخصوص والنص الآخر
الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا بحكمه
عن قاعدة عامة بنص آخر يخصصه مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مخصوص بحكمه وهو
قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين واشهدوا
ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به بالقياس
سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه لتاديه الحاق الغير به الى ابطال الكرامة الثابتة له بالنص
الموجبة لانقطاع شركة الغير وهذا بخلاف تعليل الدليل المخصص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب ابطال
شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان قبله حتى لو ادى الى ابطال النص بان لم يبق بعد التعليل
الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير ابطالا للعموم بالقياس وفي الصغيرة اختصاصه خزيمة وفي به
الحكم اي ثبت بالنص اختصاص خزيمة بهذا الحكم وهو قبول شهادته وحده ويجوز ان يكون على العكس
اي ثبت اختصاص هذا الحكم بخزيمة كرامة له ولا دلالة فوق لظاهر قوله وان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه
وقصة خزيمة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم جحد
استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول
الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك
فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من شهد له خزيمة فحسبه كذا في المبسوط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس الله روحه
انما اختص بهذه الكرامة لاختصاصه من الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول صلى الله عليه وسلم

بناء على قوله لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان
والشرع قد جعل التسامع في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه السلام من ذلك اولى
قوله وان لا يكون الاصل اي حكم الاصل معدولا به عن القياس الضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية
فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتأتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء مع الفاعل
اي ومن شرطه ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني لا يكون على حالة لو ان
احتجنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس
لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم اثباته به كالنص
اذا وردنا فيا الحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد وذلك مثل
انتقاض الطهارة بالقهقهة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس لان الطهارة تزول بالمنافي وهو النجاسة
ولم يوجد لان الشرع جعلها مزيلة للطهارة في الصلوة على خلاف القياس فلا يمكن الحاق غيرها بها
حتى لو ارتد في الصلوة والعياذ بالله لا تنتقض الطهارة وان كان الارتداد اعظم جناية من القهقهة
ولا يمكن تعديته حكمها الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لانها جعلت حدثا في صلوة مطلقة بخلاف
القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض المحققين تفصيلا في هذا الشرط فقال الخارج من القياس
على اربعة اوجه احدها ما استثني وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه
غيره كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره
لتعذر العلة كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وتسمية هذا القسم
معدولا به عن القياس تجوز اذ لم يسبق له عموم وتقاس حتى يستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله
فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته وثالثها القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها
غيرها مع انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجا عن
القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع
ومسيس الحاجة الى استصحابه وذلك لا ينقاس عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي
الخف

في الخاصة وعن الزوج وعموم الوقوع فهذه الاقسام لا يجرى فيها القياس بالاتفاق ودليلها ما
استثنى عن قاعدة سابقة تطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت
بين المستثنى والمستبقى وشاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا للبعض
على ما عرف فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس
من كل وجه فانه اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات **قوله** وان يتعدى
الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه الضمير في بعينه عائد الى الحكم وفي
نظيره الى الاصل المفهوم من التعدى وفي فيه الى الفرع وهذا الشرط وان كان شرطا في الحقيقة يتضمنه
اشتراط التعدى وكون الحكم شرعيا وعدم تغيره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع
للاصل وعدم وجود النص في الفرع لان الكل لما كان راجعا الى تحقق التعدى فانه يتم بالجميع
جعل الكل شرطا واحدا على ان الشرطين الاولين [illegible] التعدى بل من شروط التعدية كذا في
بعض الشروح واما شرط التعدى الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق
الا في محل قابل له والتسوية لا تتصور في شئ واحد فلو لم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا
واحدا فلا يتحقق المقايسة واما اشتراط ان يكون المتعدى حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء وقال
ابن سريج من اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجرى القياس في
الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل العربية قالوا انا راينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل
الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت زال الاسم والدوران يفيد غلبة الظن فغلب
على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي الشدة فمتى راينا الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا انه مسمى بالخمر
وقد علمنا ان الخمر حرام فحكمنا بحرمة النبيذ لدخوله تحت عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها واوجبنا
الحد بشرب القليل والكثير منه كما في شرب الخمر وكذا سائر الاشربة المسكرة لعموم العلة وتمسك الجمهور
بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شئ منها بالقياس
ولان القياس انما يجوز عند تعقل الحكم في الاصل وتعقل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الاسماء

وبين شئ من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة **قال** الغزالي رحمه الله ان العرب
ان عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعها لغيره
تقول واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا انها وضعته لكل ما يخامر العقل
فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا كما انهم عرفونا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا
فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون اسم الخمر
اسما لما يعتصر من العنب خاصة واسم غيره فلم نحكم عليهم بان لغتهم هذا وقد رايناهم الاسم لمعان ويخصصونها (يضعون في)
بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته ولا يسمون الشئ المتلون بذلك بل الادمي المتلون
بذلك الاسم لانهم وضعوا الادهم والكميت للاسود والاحمر بل الفرس اسود واحمر وكما سموا الزجاج الذي
تقر فيه المائعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر فيه الماء فاذن كل
ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فتبين بهذا
ان اللغة وضع كلها وتوقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا واما اشتراط ان يكون المتعدى حكم النص بعينه
اى مثل حكمه من غير تغيير له في الفرع بزيادة وصف او سقوط قيد لان المساواة بين الاصل والفرع
في الحكم لا تتحقق مع التغيير ويكون التعدية مع التغيير اثبات حكم اخر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت
في الاصل وهو باطل فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله
حيث قال موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام
والاعتاق وان لم يكن اهلا للصوم لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل للتكفير بالمال وظهاره صحيح
ولئن لم يكن اهلا للكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رحمه الله ايلاء
الذمي في حق الطلاق وان لم يعتبره لايجاب الكفارة وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار
في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي فانه ليس باهل
للكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة مطلقة فيكون تغييرا للحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما
قلنا انه ليس باهل للكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا ترجح فيها معنى العبادة

حتى تتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا تتأدى بالاهلية للعبادة ويفتى بها ولا تقام عليه كرها
والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا انه عاجز
عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير
اذا استغنى وبخلاف الايلاء لانه طلاق موجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة
لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف الظهار واما اشتراط المماثلة بين الاصل
والفرع فلما ذكرنا ان القياس هو المحاذاة بين الشيئين في العلة والحكم فلو لم يكن الفرع نظيرا للاصل لا يتحقق
القياس ويكون اثبات الحكم في الفرع حينئذ شرعا بالراي ابتداء فلذلك لا يصح التعليل لتعدية الحكم
الناسي في الفطر الى الخاطئ والمكره في الافطار كما فعله الشافعي فقال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لتعذر
القصد اليه مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل
الخاطئ فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى وكذا المكره على الفطر لان الاكراه اذا كان يخرج
ينقل فعل المكره الى الحامل عليه واذا انتقل اليه لم يبق له فعل كفعل الناسي لما اضيف الى صاحب الحق
لم يبق للناسي فعل لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان
امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب
الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي القى عليك النسيان حتى
اكلت وشربت فلم يصلح لصاحب حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما فاما
الخطا فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطئ بترك المبالغة في التحرز ولهذا تجب الدية والكفارة على الخاطئ في
القتل والاكراه حادث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر
بالاكراه وهو معنى قوله لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تعدية
الى ما ليس بنظيره فيكون باطلا واما اشتراط خلو الفرع عن النص فلما بينا ان التعليل لتعدية
الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص الذي في الفرع او على خلافه
وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وعند الشافعي ان كان على خلاف النص الذي في

الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير ان يثبت زيادة فيه او اثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا
لانه اذا كان موافقا له كان موكدا لموجبه وان كان مثبتا لزيادة كان النص عنها ساكتا فيكون بيانا
والكلام وان كان ظاهرا محتملا للزيادة البيان يجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل خلاف
موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا
للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز
اضافته في النص المعلل الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل لا يصلح مبطلا
لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا لزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة
لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما اثبته النص وبعد
الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ واختار مشايخ سمرقند رحمهم الله على ما يشير اليه
كلام صاحب الميزان انه يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه
لان فيه تاكيد النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل
عن تعاضد الادلة وتاكيد بعضها ببعض فان الشرع قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة
في حكم واحد وقد ملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد وقالوا هذا الحكم ثابت
بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه يوضحه
ان الخبر الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب بقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث
فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا تاكيد
دليل الكتاب فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة ثم عند الشافعي رحمه الله
لما جاز اثبات زيادة لم يتعرض لها النص بالتعليل في الموضع المنصوص عليه شرط صفة الايمان في
رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل وشرط صفة الايمان ايضا في مصرف الصدقات
الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر حتى لم يجوز صرفها الى الفقراء الكفار اعتبارا بمصرف
الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وعندنا هذا التعليل فاسد لان نصوص الكفارات وصدقة
الفطر

مثل قوله تعالى او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فاطعام ستين مسكينا فكفارته
اطعام عشرة مساكين اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم مطلقة غير مقيدة بالايمان
فتقتضي باطلاقها الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وبالصرف الى المساكين الكفار
فتقييدها بالايمان بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالراي فان تقييد المطلق تغيير كاطلاق
المقيد وكذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم الاية يدل على جواز صرف الصدقات الى
اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له واما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث
المشهور الذي يجوز الزيادة بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن اعلمهم ان الله
تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم قوله والشرط الرابع ان يبقى
حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل التعليل لان تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالراي
باطل سواء حصل التغيير لحكم نص في الاصل وهو المقيس عليه او حصل التغيير لحكم نص في الفرع بما
بينا في قوله ولا نص فيه وهو معنى قوله كما ابطلناه في الفروع والضمير في نفسه وابطلناه راجع
الى التغيير ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلل في نفسه بالراي باطل كما ان تغيير حكمه في
الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذمي والضمير في نفسه على هذا الوجه راجع الى النص وذلك لان
التغيير لما بطل في الفرع مع انه لم يتضمن معارضة النص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه معارضة النص
كان اولى والمراد من التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير الحاصل من الخصوص الى
العموم فانه من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه الله
ان السباع التي لا يؤكل لحمها تلحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها ابتداء لا يجب عليه شيء
لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص
بمنزلة الخمس وقلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء اخرج المستثنى
من ان يكون محصورا بعدد الخمس فكان تغييرا لحكم النص المعلل بالتعليل وكذلك
تجويز اشتراط الخيار فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرع الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى

في عدد

مدة النظر يوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رايهم فيجوز فوق ثلثة ايام كما جاز ثلثة ايام من هذا
القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص وذكر في بعض
نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوت كما قال مالك من هذا القبيل
لاستلزامه عدم الحكم في الملح ثم اشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن النقوض التي ترد على هذا
الاصل منها ما ذكر اصحاب الشافعي انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير موجب الحرمة في القليل
الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة
بصفة الكيل فانها لما علقت بصفة الكيل لم تبق الحرمة ثابتة في القليل لانه ليس بمكيل فكان هذا
تغييرا لموجبه بالتعليل لا تعدية لحكمه فقال انما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء
لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منه في الشرط اذا لم يكن مذكورا ثبت بقدر ما دل عليه المستثنى
تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان في الدار الا زيد فعبده
حر كان المستثنى منه بنو ادم كانه قال ان كان في الدار احد من بني ادم فكذا فلا يحنث بوجود الدابة
او المتاع فيها ولو قال الا حمار كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها
متاع لا يحنث ولو قال الا ثوب كان المستثنى منه كل شيء يقصد بالسكنى او بالامساك في الدور
حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وههنا
استثنى الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حالة المساواة في الكيل والمذكور في صدر الكلام
هو العين واستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل
الاستثناء منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع على الاعيان وان ظاهر اللفظ
اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة او الشعير او التفاح او نحوها [illegible] الاحوال
السبع [illegible] عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال كلها في قولك ما اتاني زيد الا راكبا اي
ما اتاني في شيء من احواله الا على حالة الركوب وكما في قوله تعالى لا يأتون الصلوة الا وهم كسالى اي

لا يأتونها في شيء من أحوالهم إلا في حالة الكسل لأنه تخلوا سوى السيء لا يرددن كلهم أي لا يدخلوها في جميع الأحوال إلا حالة الأداء في عموم الأحوال للطعام حال التساوي والتفاضل والمجازفة أو لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الأحوال على ما بيناه في الاستثناء ولم تثبت هذه الأحوال المحتملة إلا في الكثير لأن المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالإجماع والتفاضل عبارة عن فضل على أحد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة والمفاضلة مع احتمال كل واحدة منها فكان آخر الكلام دليلا على أنه لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص أي حاصلا به يعني حصل تغيير أول الكلام عن العموم إلى الخصوص بالنص أي بدلالته مصاحبا للتعليل أي موافقا له وهو منتصب على الحال ويجوز أن يكون خبر صار أي صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا أو يكون خبرا بعد خبر يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الاستثناء هذا النص فإن الاستثناء يدل على أن القليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل أيضا على أن القليل ليس بمحل للربا فتوافقا لأن التغيير حصل بالتعليل على ما زعم

ومنها ما قالوا النص أوجب الشاة في الزكاة بصورتها ومعناها للفقير لأن الله تعالى أوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي عليه السلام بقوله في خمس من الإبل شاة في أربعين شاة شاة وأمثالها فصار كأن الله تعالى قال إن الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها له كالدار المبيعة للشفيع والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق العباد وقد أسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث جوزتم دفع القيم في الزكوات فكان هذا تغييرا لموجب النص لا تعدية لحكمه لأن الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه تركها إلى غيرها وبعده لم تبق واجبة لأنه يسعه تركها إلى غيرها وهو القيمة فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار إلى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعلة الخضوع للتعدية إلى محل آخر وهو إقامة الخد مقام الجبهة وإقامة الركوع مقام السجود فكان باطلا فأشار إلى الجواب بقوله وكذلك ومثل ثبوت تخصيص القليل بالنص جواز الإبدال في الزكاة ثبت بالنص إلى آخره

واعلم أن لمشايخنا في جواب هذه المسألة طريقين أحدهما أنا ما أبطلنا الحق المستحق عن عين الشاة لأنه لا حق للفقير في صورة الشاة وإنما حقه في ماليتها فإن النبي عليه السلام جعل الإبل ظرفا للشاة بقوله في خمس من الإبل شاة وعينها لا توجد في الإبل فإنما يوجد فيها مالية الشاة فعرفنا أنه أراد بالشاة ماليتها لأن المالية بعض الشاة فكنى بذكر الكل عن البعض فلم يكن تعليلنا إبطال حق الفقير عن صورة الشاة ألا يرى أنه لو أدى أحدهما جاز بالإجماع ولو كان حقه متعلقا بالصورة لكان ينبغي أن لا يجوز كالوادي حقه دبانر عن حقه دراهم على أصل الخصم

والثاني إليه مال أكثر المحققين من أصحابنا أنه لا حق للفقير في الزكاة يتغير بالتعليل إذ لو كان له فيها حق لما حل وطء الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل أداء الزكاة كالجارية المشتركة ولما حل أكل الطعام وجبت فيه الزكاة قبل أدائها ولما جاز تصرف المالك في مال الزكاة بعد وجوبها بدون إذن الإمام بل الزكاة عبادة خالصة أصلية مثل الصلاة لأن الزكاة شرعت شكرا على نعمة المال كما أن الصلاة شرعت شكرا على نعمة البدن فيتأدى بالنية ولا يجوز أن يجب للعباد بوجه لأنه يؤدي إلى الإشراك وهو منافي محض العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير قال الله تعالى ألا لله الدين الخالص ثم هو الله تعالى وإن كان لا يقبل التغيير بالتعليل كحق العباد إلا أن حقه ههنا سقط عن الصورة بإذنه الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك أنه تعالى وعد أرزاق العباد بقوله جل ذكره وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وأوجب لنفسه حقا في مال الأغنياء بالنصوص الموجبة للزكاة ثم أمر الأغنياء بصرف هذا الحق الواجب عليهم إلى الفقراء إيفاء للرزق الموعود لهم عند الله عز وجل وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لأن حوائجهم مختلفة لكثرة لا تندفع إلا بمطلق المال لا بتحملها بمال معين وهو معنى قوله وهو ما يحتمل أي لا يحتمل إنجاز ما وعد الله من الأرزاق المواعيد فكان الأمر بصرف هذا المال المسمى إلى الفقراء مع اختلاف حوائجهم في مطلق المال دليلا على إذنه بالاستبدال ضرورة كالسلطان يجيز أولياءه بجوائز مختلفة ثم أمر بعض وكلائه بإنجاز تلك الجوائز من مال معين في يده يكون ذلك دليلا على إذنه بالاستبدال ضرورة فيسقط

الحق عن صورة الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص كالثابت
بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل اي اجتمع التغيير بالنص والتعليل واقترنا لان
التغيير حصل بالتعليل **فان قيل** لا استدلال فيما ذكرتم من المثال ضروري اذ لا يمكن انجاز
المواعيد المختلفة من المال المعين فاما هاهنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء الرزق الموعود من عين الشاة
الا ترى انه لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير واقامة الخبر مقامها **قلنا** انما نتكلم
فيما اذا ادى غير الشاة لا فيما اذا ادى قيمتها فان ذكر درهما اخرى فيقول اذا ادى غير الشاة
يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال متقوم مطلقا لا من حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او
لحم لان مطلق المال هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل بمقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض
لله تعالى ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا ما لا مقيدا لان المطلق
غير المقيد فحينئذ لا حاجة الى ابطال قيد الشاة وتصيير حق الله تعالى مطلقا لتمكنه قبضه حقا
لنفسه اذ لا اصل في كل حقين مختلفين تاديا بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق
الثاني ليتادى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على اخر كر حنطة وعليه مائة درهم لاخر
فقال للذي عليه الحنطة اد الدراهم التي علي بالذي عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها
كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه واستقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم في ضمن الاداء
لم يمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان يقبضه يتقرر بقبض صاحب الحنطة حق نفسه
الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال والاخر وهاهنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
عند اداء الشاة يصير موديا حق الله تعالى باسمها من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث
انها شاة كان الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة الرعوية (?)
قوله واما التعليل لحكم شرعي ثابت على نقل لما دخل التغيير وجاز الاستدلال بالنص لا فائدة
في التعليل بهذا وفائدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم توجد هاهنا فاجاب بان
جواز الاستبدال في الزكاة ثبت بالنص لانه قد يكون ما يصلح لدفع حاجة الفقير وما لا يصلح له فالتعليل

لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له كما لو اسكن
الفقير داره مدة بنية الزكاة لا يجوز عن الزكاة لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين في هذا الباب
لان العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام الخصم فانه لما ادعى ان تعليلنا وقع لابطال
حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرعي الى موضع لا نص فيه بين اولا ان التغيير ان حصل حصل
بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل انما وقع لحكم شرعي فان بهذا النص حكمين وجوب الشاة
وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي به صارت
الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لنعديها به الى ما لا نص فيه وبيانه ان تسليم الزكاة الى
الفقير يقع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض قربة مطهرة للمؤدي عن الاثام كما قال تعالى
الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقال جل ذكره خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير للفقير بدوام يده كما ان الامر (?) يهب لفلان عشرة دراهم على
انه ضامن فيفعل يصير الموهوب له قابضا للامر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقع قربة
مطهرة صار دنسا لانه صار كالماء المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام
يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس
الخمس من الغنيمة فكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا كما كان ذلك في الامم الماضية حتى كانت
النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بعد ان
ثبت خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة
فثبت ان حكم النص صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص والنص
الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير بعدما بطلت في الامم الماضية فيكون
ثبوت الصلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية للشاة باعتبار انها مال متقوم لان
حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا ترى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين منها او نصف
مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا لو لم يكن متقوما لم تندفع به حاجة الفقير اصلا فعللنا

منهم

هذه الصلاحية بعلة التقوم وعديناها الى سائر الاموال للاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص في نفاة حكم النص في المنصوص عليه على قراره وههنا بين التنافي ما بين صلاحية الشاة للاداء وحق الفقير لم تبطل بهذا التعليل بل بقيت كما كانت والحاصل ان الشاة هي وجوب بعض امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن نقول ان التعليل لا يفيد المقصود حينئذ لان الاول على حاله لان الفقير انما ياخذ حق الله تعالى لان العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما تعين في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من العبد باعتقاده انه صالح لكفايته مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه لانه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولو ثبت حق الله تعالى في غير الشاة بدليل ولم تتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل لحكم شرعي لا اخر بعد ما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه والله اعلم

منها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب بقوله عليه السلام ثم اغسليه بالماء وقد غير بالتعليل بكونه مزيلا للعين ونحن اثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع بقوله للاعرابي الذي قال واقعت امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر او جبتموها بالاكل والشرب عمدا فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه النقوض الثلاثة بقوله وهو اي ابطال مطلق المال وتعدية الصلاحية التي هي الحكم الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة بالمائعات ان

الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حالة اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع حاجة الفقير والشاة آلة صالحة له لا ان يكون استعمال الماء واجبا لعينه بدليل ان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لعينه لم يسقط بدون الجزء كما في ازالة الحدث ثم كونه آلة صالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كان الصلاحية لتلك المسئلة امر شرعي فنحن عديناها هذا الحكم الى سائر ما يصلح آلة كالخل وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص وهو كون الماء صالحا للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه تعبدي غير معقول المعنى فيقتصر على مورد النص على ما مر في الكشف وكذا التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان بالثناء على الله عز وجل والتكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الآلة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تجري على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لان يحصل الثناء به لا انه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان تصير الجبهة ساجدة لا ان تصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق ذكر كلمة الشهادة اداء على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء لا ان يكون الذكران يقتصر هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا جاز نقلها الى سائر الكلمات الفارسية والعربية وغيرها واذا ثبت ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل وانما يتبدل الآلة والآلة في تحصيل العمل لا يجب مقصودة بل للضرورة وتحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالمسح للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة آلة اخرى مقامها

لا تتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت في استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل
الطهارة ولا يجد الا ماء اخرى هو كقوله وليستنج بثلاثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة
المدر مقامه بل الحجر انه يجوز ان يتعين ويجوز ان يختص منها وسن مانع معناها ولا يلزم عليه القراءة
حيث لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب على اللسان عمل قراءة وللقراءة فضيلة ليست لغيرها
من الاذكار ومن ان المقرر ذكر عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته فلا يجوز اقامة غيرها
من الاذكار مقامها الا ترى ان غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها
في الجواز وان يحنث الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور
الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة بالافطار الذي
هو السبب الموجب لها لانه هو الجناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والجماع آلة
صالحة للفطر وكان الجماع آلة لا الاكل والشرب آلة صالحة ايضا فتعدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب
مع الجماع انه صالحة كما كانت من غير تغيير مثل ما لم تغير بالتعليل سائر احكام النصوص
قوله وبهذا تبين انه اخ ولما كانت الزكوة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء عند الشافعي
رحمه الله حمل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء على لام التمليك فقال اوجب الشرع الزكوة
للاصناف المذكورة في هذه الاية واضافها اليهم باللام الموضوعة للتمليك فيدل على استحقاقهم
بالشركة كما اوصى بثلث ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية
اللام فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة بين الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها
اليهم ولم يجز الاقتصار على صنف واحد وقد ابطلتم بتجويز الصرف الى صنف واحد والى فقير
واحد حق الباقين بالتعليل وهو حاجة وموجب النص لا تعديه حكمه فاشار الشيخ الى الجواب
بقوله وبهذا تبين الخ وبما ذكرنا ان المؤدي يقع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير
للفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه واقمنا الدليل عليه تبين ان اللام في هذه الاية لام العاقبة
مثلها في قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول الشاعر شعر للموت

تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن اي يصير الواجب الخ ما هو حق الله تعالى
على الخلوص بعاقبته للفقراء وان لم يكن لهم فيه حق في الابتداء كما ان التقاط آل فرعون لموسى
صار بعاقبته للعداوة والحزن لما ادى اليهما وان لم يكن في الابتداء لذلك الغرض وكما ان الغذاء
والبناء صارا بعاقبتهما للموت والخراب وان لم يكونا في الابتداء لهذين الغرضين وذكر في
المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المذكورة المعدودة وانها مختصة بها
لا تتجاوزها الى غيرها لا لاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لا تتعداهم
ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان يصرف الى الاصناف كلها وان يصرف الى بعضها وهو مذهب عمر
وعلي وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابي العالية وابراهيم النخعي
وميمون بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين وقوله اولانه اوجب الصرف اليهم
بعدما صار صدقة دليل آخر على ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني لان
الواجب خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة او لان النص اوجب الصرف اليهم بعدما صار
صدقة حيث قيل انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك
اي صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام
للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة بل له صلاحية ان يصير صدقة بالقبض وملكا للفقير
بعد القبض وصيرورته صدقة لا انه ملك له في الحال فيكون اللام للعاقبة اي يصير الواجب بعاقبته
صدقة وملكا للفقير ويحتمل ان يكون معناه انا ان سلمنا ان اللام للتمليك لا يدل ذلك على ان
الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير لان النص اوجب الملك لهم في المال بعدما صار صدقة
وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فلا يكون فيه دليل على ان الواجب قبل القبض
حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انا ما ابطلنا بالصرف الى صنف واحد حق
الباقين لانه لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة
يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يعلمون

لذلك بالجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال يستحقهم لله تعالى خالصا اي السبيل في هذا
الحق الواجب لله تعالى الصرف اليهم اّ باعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم وفقرهم صاروا مصارف
لهذا المال الذي صار من الاوساخ لا بمجرد الاسم فان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله
لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط
الحاجة كما في المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا
وغارما لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث
اذا اجتمع سببان في شخص بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان جواز الصرف اليهم باعتبار
الحاجة لان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسامي التي هي اسباب الحاجة
ليدل على ان الفقير استحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم
انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات للمحتاجين بسبب
احتاجوا او نقول الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه ويحتملهم للزكوة مثل الكعبة في
الصلوة يعني لما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف
صالحة لصرف الواجب اليهم كانوا بمنزلة الكعبة للصلوة فانها ليست مستحقة للصلوة ولكنها صالحة
لصرف التوجه اليها في الصلوة فكان جميعها قبلة وكل جزء منها قبلة كان جميع الاصناف المذكورة
مصرفا وكل واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص ثابت انهم مصارف الزكوة وبالتعليل
لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل صرفت اليهم كالكعبة قبلة وصالحة
لصرف الصلوة اليها اداء واستقبالا لا بكل العدد ام لا وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا
مصارف الزكوة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز الاحرام بشكر كونهم مصارف الا ما انتسخ من المؤلفة قلوبهم
فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهي اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة المعروفة
اليه الى الرزق فكان ذلك باعتبار عاجزة كعباب الحامل اليوم يعطي لا دفعا عن الحاجة بل جزاء على
حسبته في العمل للفقراء في جباية الصدقات كذا في الاسرار **قوله** واما ذكره اي ذكر الاشياء

فما جعل اي الشي الذي جعل علما الى اخره ، ذكر الشيخ حافظ الدين رح في الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء يكون
الشي ما لا وجود لذلك الشي الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود
الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو
الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا للحكم الشرعي
في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى
العلة كما هو مذهب مشايخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومتابعيهم يكون
ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع
جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت
[illegible]
[illegible] ني الذي جعل علما على
[illegible] جر الربوا على الكيل
[illegible] تسليم ان ذكر المعنى لما
[illegible] ل الفرع بطريان في حكم
[illegible] البا للسببية وفي نفسه
[illegible] الجواز والفساد والحل

[illegible]

والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو اخص [illegible] القاهرة وذكر بعض المحققين
ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه
عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا حسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور
بدون المعنى لا يتصور بدون الثلاثة الباقية **قوله** وهو الوصف الصالح المعدل تفسير لما
جعل علما واعلم ان القايسين اتفقوا على ان كل اوصاف النص محلها لا يجوز ان يكون علة
لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل لوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام

لذلك الجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال بتعينهم لله تعالى خالصا اى السبيل في هذا
الحق الواجب لله تعالى الصرف اليهم هو اعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم وفقرهم صاروا مصارف
لهذا المال الذي صار من الاوساخ لا بمجرد الاسم فان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله
لو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط
الحاجة كما في المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا
وغارما لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث
اذا اجتمع سببان في شخص بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان جواز الصرف اليهم باعتبار
الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب لا غير فذكر الله تعالى هذه الاسامي التي هي اسباب الحاجة
ليدل على ان الفقراء استحقه [illegible]
انهم مصارف بعلة الحاجة و [illegible]
احتاجوا ان يعلو الحكم بادو [illegible]
بصلوة يعني لما شاء النف [illegible]
صالحة لصرف الواجب اليهم [illegible]
لصرف التوجه اليها في الص [illegible]

[illegible]

مصرفا وكل واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص في انهم مصارف الزكوة وبالتعليل
لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل صرفت اليهم ام لا كالكعبة قبله وصالحة
لصرف الصلوة اليها اذا استقبل لا تكل الجدار لا وتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا
مصارف الزكوة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز الاحرمان بشركونهم مصارف الا ما انتسخ من المؤلفة قلوبهم
فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهي اعلاء كلمة الله واعزاز دينه بالاحسان لا الحاجة المصروف
اليه الى الرزق فكان ذلك باعتبار صفة كصاحب الحامل الهموم يعطي لا دفعا عن الحاجة بل جزاء على
حسنة في العمل للفقراء في جباية الصدقات كذا في الاسرار قوله واما ذكره ان ذكر العباس

فما جعل اي السر الذي جعل علما الى اخره • ذكر السر جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء يكون
السر ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود
الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو
الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا لحكم الشرع
في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى
العلة كما هو مذهب مشايخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومتابعيهم يكون
ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع
جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت
حكم النص في الاصل والفرع مما اشتمل عليه نص يعني ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على
حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما
كان مستنبطا من النص لابد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له في حكمه
بوجوده فيه الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والباء للسببية وفي فيه
للفرع يعني وجعل الفرع مماثلا للنص المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل
والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين
ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه
عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا حسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور
بدون المعنى لا يتصور بدون الثلاثة الباقية قوله وهو الوصف الصالح المعدل تفسير لما
جعل علما واعلم ان القائسين اتفقوا على ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة
لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل لصفة الاعرابي المذكور في قوله عليه السلام

للمجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا المحل الحرة ولا الوقاع
لاهل فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا وبوطء الامة وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على
مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم فيستبان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم
ولان التعليل بجميع الاوصاف يبطل به التعدي لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه وذلك
فاسد واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل بكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف
في الحكم الا ترى ان الحنطة تشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة جسم شيء ولم يقل احد ان كل وصف
من هذه الاوصاف علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز
للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير دليل لان ادعاءه وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعوى
الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل فالنص يصلح دليلا على العلة بالاتفاق
سواء دل عليها بطريق التصريح كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله عليه السلم كنت نهيتكم عن ادخار
لحوم الاضاحي لاجل الدافة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عليه السلم ارايت لو تمضمضت
اينقص الرطب اذا جف تمرة طيبة وماء طهور ومن بدل دينه فاقتلوه وكقول الراوي سها رسول
الله فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا
فيما يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطراد وهو وجود الوصف من غير ان يعقل فيه تاثير في الحكم عند وجوده معه
او اخالة يصلح دليلا عليها لان ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز التعليل بكل
وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان تخلف الحكم
عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب
في الحقيقة هو الله جل جلاله فلم يشترط فيها ان تكون معقولة المعاني بل الشرط في الوصف الذي هو علة
ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد يصلح لذلك لان الدوران متى حصل ولم يكن مانع
من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف علة للدائر وهو الحكم كما اذا
دعي انسان باسم فغضب ثم ترك دعاءه به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاءه بذلك الاسم هو
سبب الغضب

وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد
بينه وبين الشرط فلم يكن بد من معنى يعقل وهو قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم
وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا واتفق هؤلاء على ان المراد بصلاح
الوصف ملاءمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه
كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف
الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا
للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملاءمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اي
حصول الملاءمة في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول
صلى الله عليه وسلم وعن السلف رضي الله عنهم فانهم كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام
غير نابية عنها فاذا كان موافقا لها يصلح ان يكون علة والا فلا قال الغزالي رحمه الله المراد بالمناسب
ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي
هو ملاك التكليف فهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب
واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك
الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله في بعض
مصنفاته وقال بعض اصحاب الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال
القبول والصحة ثم بعرضه بعد ثبوت الاخالة على الاصول بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق
سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فانه لم يرده اصل من الاصول
ولا معارض صار معدلا تمسكوا في ذلك بان الاثر اي الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل انما
لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة الاصول
التي هي المعتبرة عند انقطاع الادلة كالتحري جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة
ويؤيده قول النبي صلى الله عليه وسلم لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حاك
في صدرك فدعه

وان فتاك لنا سريه فثبت العداله تحصل بالحاله والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب
بمنزله ما لو كان الشاهد معلوم العداله عند القاضي جاز له العمل بشهادته والعرض على المزكين
بعد ذلك نوع احتياط فكذا ههنا ومن شرط العرض على الاصول لثبوت عداله الوصف قال لان
الوصف بعد صلاحه للحكم يحتمل ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا فلم يكن بد من العرض
على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المزكين فاذا سلم عن النقوض والمعارضات ثبتت عدالته
وذلك لان الاصول شهود الله تعالى على احكامه كما كان الرسول عليه السلام في حال حياته فسكوت العرض على
الاصول عن امتناع الاصول منزلته بمنزله العرض على الرسول في حياته وسكوته عن الرد ووجه
قول العامه ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجه وترجيح احتمال الصواب على
احتمال الخطا والغلط وما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر
في موضع من المواضع الا ترى انا نعرف صدق الشاهد باحترازه عن محظور دينه فان اثر دينه لما
ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا
وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال باثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في ايات كثيره مثل قوله
تعالى ان في خلق السموات والارض ومن اياته ان خلقكم من تراب ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره
فثبت ان طريق معرفه ما لا يحس الاستدلال بالاثر واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن
معرفته بالسان فتبين ظهور الاثر في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا في حق
المصير اليه لمعرفه صحه الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس لمعرفه المؤثر **قوله** كقولنا في الثيب
الصغيره • وولايه الانكاح في الثيب بدون رضا المولى عليها ومشورتها مرتبه على الصغر عندنا وعند
الشافعي رحمه الله مرتبه على البكاره فعنده كان للاب ان يزوج بنته البكر البالغه كرها لوجود البكاره
كالبكر الصغيره وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب
الصغيره لفوات البكاره كالثيب الكبيره وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر وهو معنى قوله لانها
صغيره فاشبهت البكر اي البكر الصغيره فالتعليل بوصف الصغر تعليل بوصف ملائم لان

اي بدون رضاها ومشورتها

الصغر مؤثر في اثبات ولايه المناكح لان ولايه الانكاح ما شرعت الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه
عن مباشره النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كالنفقه تجب على الولي حقا للعاجز عنها
والصغر مورث للعجز فكان التعليل لاثبات الولايه بالصغر تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل سقوط
نجاسه سؤر الهره بعله الطوف في قوله عليه السلام الهره ليست بنجسه فانها من الطوافين والطوافات
عليكم فان الطوف موجب للضروره ومتى تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضروره مؤثره في
التخفيف في سقوط الخطر بالنصوص مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فمن اضطر في مخمصه
الا ما اضطررتم اليه فتبين ان هذا التعليل موافق لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح اسم
المكان او الزمان من النكاح اي ولايه تثبت في وقت النكاح او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر
من النكاح ومجيء المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وعن الميداني ان المناكح جمع منكوحه والقياس
المناكيح فحذفت الياء تخفيفا اي الصغر مؤثر في اثبات ولايه انكاح المنكوحات بتاثير الطواف
اي مثل تاثيره في الحكم المحال به وهو سقوط النجاسه **قوله** ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمه
كما لا يصح العمل بشهاده الشاهد قبل ثبوت الاهليه لانه اي الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من
جانب الشرع وانما نعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل المنقوله عن السلف فقبل ظهور الموافقه كان
وجوده وعدمه بمنزله فلا يجوز العمل به واذا ثبتت الملائمه جاز العمل به ولكن لا يجب قبل ظهور عدالته
قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون عله ويجوز العمل به ولكن لا يجب العمل
عندنا ما لم يكن مؤثرا وعند اصحاب الشافعي ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره او اخالته يجب العمل
فالملائمه شرط لجواز العمل بالعله والتاثير او الاخاله شرط لوجوب العمل بها **قال** ومعنى قولنا يجوز
العمل بالعله قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينقض كالقاضي قضى بشهود غير
ظاهره العداله لانه اي الوصف يحتمل الرد مع قيام الملائمه اي يحتمل الرد من الشارع بان لا يجعله
عله كالاكل ناسيا مع صلاحه عله للافطار اذ الشيء لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل عله له لان الوصف
ليس بعله لذاته بل بجعل الشرع اياه عله فلم يكن بد من دليل نعرف به صحته واعتباره في الشرع بعد
ظهور ملائمته

وذلك ان يظهر اثره في موضع من المواضع على ما بينا حتى نسب العلة كأثر الصغر في ولاية المال
فان العجز لما كان ملازما للصغير لقصور عقله اقيم من هو كامل الراي وافر الشفقة مقامه في
التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفسه ايضا للعجز فيثبت التعليل
بالصغر في ولاية النكاح تعليل بوصف موثر وهو اي تعرف صحة الوصف بظهور اثره نظير
تعرف صدق الشاهد بظهور اثر دينه في منعه اي منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول
والمانع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل اي في منع الدين اياه عن تعاطي مباشرة
محظور دينه فالموثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر المحظورات استدلال بظهور
اثره على اثر اخر وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثر والاستدلال بظهور اثره في موضع
استدلال بظهور اثره على ثبوت اثر اخر وهو الحكم الثابت بالقياس قوله ولما صارت العلة
عندنا علة باثرها الى اخره الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء واعتقاده حسنا
تقول استحسنت كذا اي اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العدول عن موجب قياس الى
قياس اقوى منه وليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر والاجماع او الضرورة وقيل
هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس بصحيح لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن
الشيخ ابي الحسن الكرخي هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم في نظائرها الى
خلافه لدليل اقوى يقتضي العدول عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة
رحمه الله في بعض المواضع تركت الاستحسان بالقياس تركت الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير
جائز واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لا لانه اقوى من القياس نفسه ولكن لاتصال
القياس بمعنى اخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل واخذ بالقياس وقال
بعض اصحابنا الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما سمي به لانه في
الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من
القياس بقي الاسم وان صار مرجوحا بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة رحمه الله تركت الاستحسان

واخذت بالقياس اراد بذكره التنبيه على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى اخر يوجب ذلك
خلاف هذا الاصل وان الاستحسان الذي ذهب اليه لكن لما لم يترجح عندي لانضمام معنى اخر الى القياس
الظاهر يوجب العمل به اخذت وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله ان الاستحسان اذا كان
اكثر تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى وان كان القياس اكثر تأثيرا كان استحسانا تسمية لا معنى
والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض الفقهاء حسن في المسلمين طعن على ابي حنيفة
واصحابه رحمهم الله في تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالراي وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من حملة الشرع سوى ابي حنيفة واصحابه
انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية
بما ليس بحجة لاتباع هوى او شهوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان
ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك
ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا في بعض المواضع انا نأخذ بالقياس ونترك الاستحسان فكيف
يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك
طعن من غير روية وقدح من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رحمه الله اجل قدرا واشد ورعا
من ان يقول في الدين بالتشهي او عمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ رحمه الله
اشار الى دفع طعنهم بقوله قد بينا ان القياس والاستحسان الذي هو القياس الخفي يعني ان عند
اصحابنا احد نوعي القياس فانه منقسم الى جلي وخفي والاستحسان الذي وقع التنازع فيه
هو القياس الخفي لا انه قسم اخر غير القياس اخترعوه بالتشهي ولا شك ان القياسين اذا تعارضا
في حادثة يرجح احدهما بدليل ان امكن ويترك العمل بالاخر الا انه سمي بهذا الاسم لتميز بين القياس الظاهر
الذي يسبق اليه الاوهام قبل الاجتهاد وبين الدليل المعارض له واشارة الى انه هو المعمول
في الاغلب لترجحه على الاخر واعلم ان كل واحد من القياس والاستحسان المعنوي
في مقابلة الاخر على وجهين فاحد وجهي القياس ما صح اثره وفسد بالنسبة الى مقابله

كان صح

الوقوع. التهور قلة مبالاة في الشيء

من كل وجه وهو الاستحسان الثاني ما ظهر ضعفه وفساد اثره بالنسبة الى مقابله في الظاهر
ولكن انضم اليه معنى خفي هو المؤثر في الحكم في التحقيق فارتفع به فساد ظاهره وقوي به وجه القياس
واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره بالنسبة الى مقابله من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة
الى القياس في الظاهر ولكن فيه فساد خفي بالنسبة الى معنى آخر انضم الى القياس ثم العلة
لما صارت علة باثرها عندنا خلافا لاهل الطرد وغيرهم قدمنا النوع الاول من الاستحسان
لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقدمنا النوع الثاني من
القياس الجلي لقوة اثره الباطن على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده
لما ذكرنا ان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح
الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة على الظاهر لضعف اثره وهو الفناء والكدر
وكذا العقل باطن وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر
بالنسبة اليه **فان قيل** الاثر للمعنى بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة في
الشهود لا يترجح البعض على البعض بقوة العدالة فينبغي ان لا يقع الترجيح في الاقيسة بقوة الاثر
بعد ما ثبت اصل التاثير فيها **قلنا** صيرورة الشهادة حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام
لا بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة
مع مساواة الكل في الولاية فاما صيرورة الوصف حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثرا
على غيره على انا لا نسلم ان القوة او الزيادة في العدالة متصورة لان المراد بالعدالة هو الاجتناب
عن محظورات الدين وفيه لا تتصور الزيادة بل اذا اجتنب الكل كان عدلا وان ارتكب واحدة
منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض المعاني فمتصورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض
هكذا قيل **قوله** ثم بان الثاني الى آخره ولما استلزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسمي الاستحسان
ولم يكن بد من تقديم احدهما على الآخر عند تقابلهما آل الامر الى قسمين تقدم الاستحسان على القياس
وعكسه فالشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثاني وبين مثاله بقوله ثم بان الثاني اي بيان القسم الثاني

وهو تقديم القياس على الاستحسان لقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان فيمن تلا آية السجدة
في صلوته انه يركع بها قياسا الى آخره اذا قرا آية السجدة خارج الصلوة وركع بها لا يجوز لان
الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة وان قراها في الصلوة فان كانت السجدة
في آخر السورة فان شاء ركع وان شاء سجد قيل معناه ان شاء ركع ركوعا على حدة للتلاوة وان شاء سجد
لها غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا تحتاج اليها لان الركوع يخالفها صورة وان
وافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتادى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج
الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء
اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط
السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرا ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة اجزاه وان
ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا بفوات محل الادا
وبصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا في الذمة
كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية فلا تتادى بالركوع ولا بسجدة
الصلوة ايضا اليه اشير في المبسوط والذخيرة فالحاصل ان الركوع لا ينوب عن سجود التلاوة
الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك بمقدار ثلاث آيات ثم ان اراد ان يركع
ركوعا على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة
مقام سجدة التلاوة على الفور اجزاه في القياس وبه ناخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فيحتاج
ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان
ثانيا ليتضح هذا الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا
اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط
وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طاطات راسها ولما ثبتت
المشابهة بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود [illegible] لما ثبت التشابه ينوب

منها

الركوع عن السجود كما ينوب القيمة عن الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى
زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالآخر بظاهر الشبه وظاهر قوله لان النص قد ورد
اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي ساجدا وان كان يدل على ان هذا
تمسك بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان
الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واعبدوا واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي غيره
حقيقة الا ترى ان الركوع في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان
لا ينوب عن سجود التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد
منهما موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة الا ترى انه لو تلاها خارج الصلوة
فركع لها لم يجز عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان اتيان ركوع الصلوة مقام السجود
لان الركوع مستحق بجهة اخرى وكذا ان اتى بركوع على حدة لانه ليس من افعال الصلوة اذ التحريمة
لم تنعقد له فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة اي اخذ اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى
بالاتيان بما يخالفه فتفسد به وجه القياس وصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما
وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين
فاثبات التشابه والقرب بهذا الدليل وبناء القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة
ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى فهذا بيان ظهور اثر
الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته لكن القياس اولى اي بالعمل به باثره الباطن اي بسبب
قوة اثره الباطن الذي ظهر فساد الاستحسان بمقابلته اي بسبب الاثر الباطن للقياس ان
السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة اي لم يجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود
بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستبداد بنفسه ولهذا لا يلتزم بالنذر كما لا يلتزم الطهارة
وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود لله تعالى
استكبارا والاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله عز وجل عنهم
الغرنقين في مواضع السجود

عنها صح

وفي النصوص المذكورة في تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤا
ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض ولله يسجد
من في السموات والارض طوعا وكرها ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة اشارة
الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع والانقياد ولذا عدم اقترانه بالركوع كما في سجود
الصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع
لكن يشترط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع
ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل اي يحصل ما
هو المقصود من السجود بالركوع في الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط
عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعي الى الجمعة
يسقط بالسعي لعيادة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا
عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا
وقوله عليه السلام مكن جبهتك من الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الاداء
فلا يتادى بغيره والركوع في غيرها اي بخلاف الركوع في غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود
التلاوة في ظاهر الرواية لان الركوع في غير الصلوة ليس بعبادة والشرط فيما يتادى به السجود
ان يكون عبادة فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر
وهو اعتبار نفس الشبه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود قوله
وهذا اي القياس الذي ترجح على الاستحسان بقوة اثره الباطن قسم عز وجوده اي قل فانه
لم يوجد الا في بضع مسائل ادعى منها تسعا ما اذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل واحد منهما يدعي
رهنيته بالف وقبضته وتقيم البينة في الاستحسان يقضي بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتهنا
معا لجهالة التاريخ كما في الشراء والهبة وكما لو ادعيا الشراء في القياس تبطل البينتان لتعذر

القضاء بالكل لكل واحد منهما للاستحالة وتعذر القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد
بنصفه لتأديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن فتحمل البينتان تهاترا اخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن
فان كل واحد منهما يدعي عقدا على حدة ويثبت ببينته حبسا يكون وسيلة الى مثل الالف الاستيفاء
وبهذا القضاء يثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره في الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف
مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد ويمكن اثبات موجب العقد به متحرا
في المحل بخلاف دعوى الشراء فانا لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار
كما لو باع منهما جميعا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم
في ذرعان المسلم فيه في القياس يتحالفان وبه اخذ وفي الاستحسان القول قول المسلم اليه
ووجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصله
بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان
الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلفا في المعقود عليه بعقد السلم وذلك يوجب التحالف
ثم اثر القياس مستتر ولكنه قوي من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف المذكورة لا
بالاشارة الى العين فكان الموصوف بانه خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست فبهذا يتبين
ان الاختلاف ههنا في اصل المعقود بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها
ما اذا قرأ السجدة في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في الاستحسان تلزمه سجدة
اخرى وهو قول محمد وفي القياس لا تلزمه وهو قول ابي يوسف لا اخر ومنها ان الرهن
المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا بها وهو قول ابي يوسف
ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد وفي القياس ليس بضامن وهو
قول ابي يوسف فرجع ابو يوسف رحمه الله في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوته
قوله فاما الاول وهو تقديم الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما قالوا فيما
اذا دخل جماعة الحرز فتولى بعضهم اخذ المال قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع

يوجب

203

الحامل وحده وهو قول زفر رحمه الله لان السرقة تتم بالاخراج ولم يوجد الاخراج الا من الحامل
ووجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى فيجب قطع
الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزعه من ساعته لا يحنث استحسانا
وفي القياس يحنث لوجود اللبس بعد اليمين ووجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق
البر الا باستثناء زمان النزع عن اليمين فيستثنى ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سؤر سباع
الطير انه طاهر مكروه استحسانا وفي القياس نجس اعتبارا بسؤر سباع البهائم ووجه
الاستحسان ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع به شرعا من غير ضرورة وقد
ثبتت نجاسة لحمه لا لان الحرمة لا للكرامة مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فتثبت صفة النجاسة
في لعابه بتولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فتتنجس سؤره ضرورة مخالطة
لعابه الماء واما سباع الطير فتشرب بالمنقار وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا يجاور الماء
ما يلاقيه نجاسة فيبقى طاهرا الا انا اثبتنا صفة الكراهة لعدم تحاميها عن الميتة والنجاسة
فكانت كالدجاجة المخلاة ثم في هذه المسائل رجح علماؤنا الاستحسان لقوة اثره الباطن
على القياس الذي ضعف اثره وسقط الاعتبار لقوة الاثر عندهم لا للظهور والخفاء **قوله**
ثم المستحسن بالقياس الخفي انواع اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي
الذي ذكرنا بل هو انواع اربعة استحسان بالاثر وهو ان يرد نص بخلاف القياس فيستحسن
العمل بالنص ويترك القياس به مثل السلم فان القياس يأبى جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل
العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر
الموجب للترخص وهو قول الراوي رخص في السلم وقوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في
كيل معلوم الحديث واقمنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ملك المعقود في حكم جواز
السلم واستحسان بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس العام مثل الاستصناع
فيما فيه للناس تعامل فان من امر انسانا يحرز له خفا مثلا بكذا وبين صفته ومقداره ولا يذكر

الاستحسان بالاثر

عليه

الاستصناع

له اجلا وسلم اليه الدراهم او لم يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم
للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء لا يجد تعيينه حقيقة او ثبوته
في الذمة كالسلم فانما مع العدم من كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع
الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان جهة الخطا في القياس بالاجماع تتعين في هذه الصورة
كما تتعين بالنص فيكون واجب الترك ولا يمكن ان يقال الاجماع وقع معارضا للنص في هذه
الصورة وهو قوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا
في حق هذا الحكم بالاجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره بمعارضة
الاجماع والاستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة دعت اليه مثل تطهير
الحياض والابار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء
على الحوض او البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض او الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس
والدلو تتنجس ايضا بملاقاة الماء فلا تزال تعود وهي نجسة وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب
يخرج الماء منه اذا اجري من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا
ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط
الخطاب والاستحسان بالقياس الخفي كما بينا فالشيخ رحمه الله اشار الى اقسامه وفرق
بين القسم الاخير وسائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان بالقياس الخفي يصح
تعديته الى محل اخر لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم
القياس الشرعي التعدية على ما سنعرفه بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول
بها عن القياس فلا تقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن
قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع
ملك المشتري فالمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري
ينكرها فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلف البائع على
الباقي

وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم
المبيع باحضار ما نقد الثمن الذي يقر به والبائع ينكر تسليم المبيع بما يقر به المشتري من الثمن
والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند وصول الثمن اليه وهذا
اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف
بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في
حقوق العقد فوارث البائع يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم
المبيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا حتى لو اختلف القصار ورب الثوب
في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن
كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل
كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما
فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلم يجب اي لم يجب يمين البائع
الا بالاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر
على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فيقتصر على مورد النص ولا يتعدى
الى الوارث حتى لو اختلف وارث البائع ووارث المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة
قائمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف بينهما لان التحالف بعد القبض معدول به
عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فان لفظ التراد يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض
فلذلك لا يتعدى الا عن المنصوص عليه وعند محمد رحمه الله يجري التحالف في جميع هذه الصور
لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر اذ البيع
بالف غير البيع بالفين الا ترى ان شاهدي البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل الشهادة والدليل
عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينته فعرفنا ان كل واحد منهما

يدعي عقدا ينكره الآخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض
وبعده فيثبت التحالف في الجميع ويتعدى إلى الوارثين وإلى الإجارة والجواب
أنا لا نسلم أن كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فإن العقد لا يختلف باختلاف الثمن ألا يرى
أن الوكيل بالبيع بألف يملك البيع بألفين وأن البيع بألف قد يصير بألفين بالزيادة
في الثمن وقد يصير بخمسمائة بالحط عنه وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطيها
ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطيها كما إذا ادعى أحدهما البيع
والآخر الهبة واختلاف الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد
بل لأن المدعي يكذب أحدهما ويقول بعد المشتري عند الانفراد باعتبار أنه مدعي صورة
لا معنى في ذلك كاف لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه كالمودع إذا ادعى
رد الوديعة لا يتوجه به اليمين على خصمه وإن كانت بينته تقبل عليه **قوله** ثم الاستحسان
ليس من باب خصوص العلل إلى آخره اعلم أن تخصيص العلة المستنبطة وهو
تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع جائز عند القاضي الإمام أبي زيد
والشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي بكر الرازي وأكثر العراقيين وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل
وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديارنا قديما وحديثا إلى أنه لا يجوز وهو الظاهر من قول الشافعي
ومختار المصنف احتج من جوزه بأن العلة الشرعية أمارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها
وإنما صارت أمارة بجعل جاعل فجاز أن تجعل أمارة للحكم في محل ولم تجعل أمارة في محل كما جاز
أن تجعل أمارة في وقت دون وقت وتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها
أمارة لأن الأمارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عند
وجودها كالغيم الرطب في الشتاء أمارة للمطر وقد يتخلف المطر عنه في بعض الأحايين وذلك
لا يدل على أنه ليس بأمارة وتمسك من أبى جوازه بأن وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة
تنفسد به وذلك لأن الوصف الذي جعل علة إذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو من أن يكون

امتناع الحكم لمانع أو لا لمانع والثاني ظاهر الفساد إذ التخلف بلا مانع مناقضة وكذا
الأول لأن علل الشرع أمارات وأدلة على أحكام الشارع فكان بمنزلة نص الشارع في كل
وصف أن هذا الوصف دليل على هذا الحكم ثم إنا وجدنا إذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة
وباقي الكلام مذكور في الكشف ثم مراد من قال من مشايخنا بتخصيص العلة بعد أن ذكر مذهب علمائنا
الثلاثة يستدل بأنهم قد قالوا بالاستحسان وليس ذلك إلا تخصيص العلة فإن معنى التخصيص وجود
العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فإن حكم القياس قد امتنع في صورة الاستحسان
لمانع مع وجود العلة ثم إنهم قالوا بالتخصيص فرد الشيخ رحمه الله ذلك وقال الاستحسان
ليس من باب خصوص العلل يعني أنه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة
وذلك لأن القياس إذا عارضه استحسان لم يبق القياس لأن دليل الاستحسان إن كان نصا فلا اعتبار
للقياس في مقابلته إذ من شرط صحته عدم النص وكذا إن كان إجماعا لأنه مثل النص في إيجاب الحكم
ابتداء وكذا إن كان ضرورة لأن في موضع الضرورة إجماعا وكذا إن كان قياسا خفيا لأنه أقوى من القياس الجلي
وأرجح منه فكان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم ثم إن عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام
العلة فلم يكن من باب التخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة أي مثل ما قلنا في القياس
مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم العلة نقول في سائر العلل المؤثرة إذا تخلف عنها أحكامها في بعض
المواضع نحيل نضيف العدم إلى عدم العلة في جميع الصور لا إلى المانع وبيان ذلك أي بيان ما قلنا
من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم إذا صب الماء في حلقه بالإكراه وهو ذاكر لصومه أن صومه
يفسد خلافا لزفر رحمه الله لأن ركن الصوم وهو الإمساك قد فات لوصول المفطر إلى جوفه وهذا
تعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي فإن صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن أجاز خصوص
العلل أي تخصيصها قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة أي في صورة النسيان لمانع وهو الأثر الوارد
الوارد فيبقى مع قيام العلة ونحن نقول عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فإنها عدمت بسبب
زيادة التحقيق بها ومن أن فعل الناسي نسب إلى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق بقوله عليه السلام

اما اطعمك الله وسقاك فصار فعله بهذه النسبة ساقطا الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية
وصار الفعل عفوا اى ساقطا واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ذكر الصوم باقيا حكما
فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع تمام العلة
الموجبة له فالواجب انكار الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد
وجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذ الاصل هو المطابقة واما العقل
فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب
مانع من الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه واما انقلاب
الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فلو قلنا بعدمه يودي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل
الاكل عدم الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق من حيث التسبيب
ومثله الفطر ممنوعة فالذي جعل عندهم دليل الخصوص من السر الذي جعل عند اهل التخصيص
مانعا للحكم مع قيام العلة من نص او غيره جعلناه اى ذلك السر دليل عدم العلة وهذا اى جعل
ما صيروه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا
الاصل واحكمه ينفتح الامر نفسه فقه كثير ويخلص كثيرا اما الاول فلان المعلل يحتاج في رعاية
هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه بهذا
الطريق واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل فكان رعايته واجبة
قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى العبارة في التحقيق لان العلة في غير
موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم فلا شبهة
في ان العدم مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف
قوله واما حكمه اى حكم القياس فتعديه حكم النص الى ما لا نص فيه اى ثبوت مثل حكم المنصوص
عليه في محل لا نص فيه وذا عند القاضي الامام ولا الاجماع ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة
القياس عدم دليل اخر فوقه لثبت فيه الضمير راجع الى ما اى لثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الظن

اي تعدي حكمه صح

لا بطريق القطع اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية والركن وجوب العمل به بطريق
القطع وقوله على احتمال الخطا اشارة الى ان المجتهد يخطي ويصيب كما هو مذهب العامة
فالتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا التعليل عن التعدي كان باطلا لكون القياس
والتعليل عندنا بمنزلة المترادفين وعند الشافعي رحمه الله هو صحيح اى التعليل صحيح من
غير اشتراط التعدي وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية ثبت
الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا
مستقلا بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس
والقياس نوع منه وحاصل هذا الفصل ان اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط
صحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة
كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي من اصحابنا المتقدمين
وعامة المتاخرين منهم كالقاضي الامام ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي
وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل الشافعي وعامة اصحابه
واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسين البصري الى صحتها وهو
مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا ومنهم الشيخ ابو منصور رحمه الله وهو مختار صاحب الميزان
تمسكوا في ذلك بان هذا اى الراي المستنبط من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي تعلق بها احكام
الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اى اثبات الحكم مطلقا سوا تعدى الى فرع او لم يتعد كسائر
الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت بها خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل
به الاصل قيام دلالة التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير او الاخالة والمناسبة وذلك
يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص عليه كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى عن المنصوص
عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يمتنع عن التعليل به الا لمانع وكونه
غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما هو

من ان يكون حجة كما في النص ولم يوجد وان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان
تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي وتوقف التعدي على الصحة
وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي
وتمسك العراقيون بان دليل الشرع لابد من ان يوجب علما او عملا ولو خلا عنهما لكان عبثا
واشتغالا بما لا يفيد وهذا اي التعليل لا يوجب علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا
في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن الاقوى
الى الاضعف مع امكان العمل بالاقوى مما يرد والعقل فليس للتعليل اثر في الفرع ولا يثبت
ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفرع فاذا خلا التعليل عنه كان
باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندكم في الاصل كما في الفرع لا الى
النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ لو لم يكن كذلك لم يمكن التعدية الى الفرع
اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا ترى انك تقول حد الحكم في الاصل بهذا المعنى
وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم اليه واذا كان كذلك كان التعليل مبينا ان الموجب للحكم هو
العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في
المحل المنصوص عليه بعد التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف
الى العلة بعد التعليل كان التعليل مبطلا للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا
لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص
باجماع الصحابة والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز
لانها علة شرعية فلا يمكن ان تجعل علة الا ان يجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يعلق به الحكم
مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبار الاصل بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة فباطل
لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال واما صحة التعدية فلان الحكم

207

في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق
شرط التعدية وهو اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كما يوقف او لكلام على اخره او عطفت
عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليتحقق الاشتراك في الخبر لا بالنسبة الى نفسه
كما مر تحقيقه في اول الكتاب فكذا هذا وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع
لما نص عليها افادنا ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منه ولم يلزم منه تغيير
حكم النص بالراي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتدا بالنص فكانت صحيحة ولا يلزم منها تخصيص
العلة لانه انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك
بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر فان قيل
لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد احدها اثبات اختصاص الحكم بالنص
كما ذكر في الكتاب فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم
وثانيها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول بالطبع والمسارعة الى
التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد
وثالثها المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال
المتعدية بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من غير توقف
على دليل مرجح ومن الفوائد الجليلة واذا ثبت هذه الفوائد وجب القول بصحتها قلنا
حصول هذه الفوائد بها ممنوع اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك لانه كان ثابتا التعليل
قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتعدى حكم
النص بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التحليل ما لم يكن
ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان
كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعديا من الاخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما
ولا يتعدى الاخر فيصح التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى الاعتبار المامور به من
غير المتعدي

مسألة لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف يثبت بالاجماع سببا ويشهد عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم
في غير المنصوص عليه لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار شمس الائمة رحمه الله واما السادسة فلان
الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من باب العمل والذي لا يوجب علما بالاتفاق فلا تحصل هذه
الفائدة بهذا التعليل غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة
العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض عنها بالنظر الى ما يفيد العلم
او يوجب العمل واما السابعة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى
دليل مرجح لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة ظهر بأثرها نفي العلة عندنا دون
القاصرة وعند الخصم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها
على ما نص في القواطع والمحصول وغيرهما فاذن لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل اخر واذا
كان كذلك لم تكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها
وعدمها بمنزلة واما ما ذكر من الدور فليس بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة
والتعدي يتوقف تقدم اعني مشروطا بتقدم كل منهما على الاخر وليس كذلك بل هو توقف معية
كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر فانه ليس بدور **قوله** واما دفعه اي اجزاء
ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان القياس وشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل
قسمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع في جنس الحكم المعلل بها
مثل التعليل بعلة الطوف في سقوط نجاسة سؤر سواكن البيوت اعتبارا بالهرة على ما
مر بيانه والعلة الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض
او وجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بنص او اجماع ولا احتجاج
بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح مميزا
لانه يوجد في الشرط كما يوجد في العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرد

عن احد منهم انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني
وسلكوا طريق المصالح والمراشد التي تشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا لما عطلوه
ولا اهملوه وكذا انه ليس من الائمة المقتدى بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليين
ومال اليه عامة اهل النظر وجب دفعها بالطرق التي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير
فشرع الشيخ في بيانه فقال واما وجه دفع العلل الطردية فاربعة وقدم القول بموجب
العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجبته علة المستدل فكان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع
مع امكان الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه وقدم الممانعة
على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها اقل بالنسبة الى ما دونها ولانها اساس المناظرة
فبه يتبين العوار والمجيب من السائل فكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناقضة
لانه اقوى في الدفع منها كما سنبينه **قوله** اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل
بتعليله اي انه قبول السائل ما يوجبه المعلل عليه بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود
ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم
منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل
بدليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم فالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه في الحكم
يتبين ان ذلك ليس مأخذه كما لو قال الخصم في ان الشروع في صلوة النفل او صوم النفل غير
ملزم بان نفل قربة لا يمضي في فاسده فلا يلزم القضاء بافساده كالوضوء فنحن نلتزم ذلك
ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متيمما فتذكر
في صلوته لكنه يصير مضمونا عليه بالشروع وفوات المضمون في ضمانه يوجب القضاء وكما لو قال
في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فنلتزم موجبه ونقول
لا يلحقها الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح او اثبت
بعلته ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده

كما في المسألة المذكورة في الكتاب فانا لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان التعيين
واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع في ان الاطلاق منه تعيين ام لا فعنده
ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف كما في الصلوة وعندنا هو تعيين لان هذا الصوم
لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم في هذا الوقت صار الاطلاق والنية فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم
المشروع فيه وثمه يجوز بدون التعيين فكذا ههنا ينصرف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب
يتحقق في القسم الاول لخفاء ماخذ الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو مقصود الخصم
من جملتها بخلاف محل النزاع وصور الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يشق الذهول عنها ولهذا يشترك
في معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك والقول بالموجب يضطر
اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما ادوا ان الاشتغال بالطرد لم يغن عنهم
شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكروا بعد في المناظرة اوصافا مؤثرة
لا يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تمسكوا بالطرد وصف ورد عليهم هذا الاعتراض
اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف ليصير حجة على الخصم **قوله** واما الممانعة فكذا
الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات في الدعاوي الواقعة في حقوق العباد فالمعلل مدعي على السائل لزوم ما
رام اثباته عليه والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل
في الانكار الممانعة فكانت من اساس المناظرة فلا ينبغي للسائل ان يتعدى الى غيرها الا عند
الضرورة ومنه تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكره من غير اقامة دليل
ولا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة في العلل
الطردية على اربعة اوجه منها كما ذكره في الكتاب ممانعة في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي يدعيه
علة موجود في المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه
صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم

ثابت وفي نسبته اي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للتعليل
ووجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف اخر وقيل في الفرق
بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف ان الممانعة في نفس الوصف
هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة الحكم
الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول يتحقق في
قول الخصم في كفارة الافطار في رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد
الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليمنا
تعلق الحكم وهو وجوب الحد به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذ الكمل جناية لا
بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان الوطء زنا يوجب الحد ولو
جامع ذاكرا لصومه يفسد لوجود الفطر وان كان الوطء حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر
والحكم لا يتعلق بالالة كما في الجرح فان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق
وجوبه بالالة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالالة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه الجناية
وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا المنع
يضطر الى بيان حرف المسألة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن
الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة وفي قوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم
من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة من الحنطة فانا نقول تريد بالمجازفة مجازفة ترجع
الى الذات او الى الوصف من الرداءة والجودة فلا بد من القول بالمجازفة في الذات لان التفاوت
والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تريد مجازفة في
الذات باعتبار صورتها التي بها عرفت تفاحة ام مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة
القدر الاول مسلم ولا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز
البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيز منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة بان قال

لاحاجة الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا نسلم له ان مطلقها مانع من صحة هذا البيع
لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذن لا بد من ان يفسر المجازفة
بالمجازفة في المعيار وهو الكيل واذا فسرها بها لم نسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لان
التفاحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادى
الاستفسار الى الممانعة في الوصف فيضطر بعد هذه الممانعة الى الرجوع الى حرف المسئلة وهو
ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في المطعومات
والجنسية شرط والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجد العلة والشرط
ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيها كيلا فثبت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل
على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال والفساد
باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في
المعيار اذ الفضل يكون بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار
اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل واما الممانعة في صلاح الوصف للحكم وهو
القسم الثاني فبان يقال ان الوصف ليس بصالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف كلام الحكيم
وكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر اثره منع
من ان يكون دليلا وحجة كالجرح لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف العمدية فقبل ثبوت
هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال المعلل الاثر ليس بشرط بل الطرد عندي حجة بدون التاثير
فلا حاجة الى بيان التاثير نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم وما لم يكن الوصف بدون التاثير
حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام بينة كفارا على مسلم ان عليه كذا لم يقبل
ولم يكن له ان يقول اني اثبت حقي بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده
غير مقبول اليه اشار الامام فخر الاسلام رحمه الله في شرح التقويم وفي اصول الفقه فتبين بما
ذكرنا ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه

فيما تقدم صلاحه للعلية وذلك بموافقته العلل المنقولة عن السلف ومناسبته للحكم واهل
الطرد يوافقونا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى وان لم يكن هذه الممانعة ممانعة في التاثير
في الحقيقة وقيل مثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار
انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم وهو اثبات
الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال
الممانعة فيه قولنا في تعليلهم في الاشياء الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض
فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز
البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما ترتب
عليه من الحكم لان السبيل فيما يشتد الحاجة اليه الاطلاق بابلغ الوجوه دون التضييق بزيادة
الشرط ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤول الى ادعاء فساد الوضع في بعض
الصور الا انها غير فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن لم يبين للسائل صلاحه
فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسائل مطالبة بيان التاثير فاذا
بين صلاحه قبله السائل وتجاوز الى سؤال اخر ولما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما
اخر غير فساد الوضع واما الممانعة في نفس الحكم فمثل قولنا في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في
الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث هو السنة في الاصل بل السنة فيه التكميل
بعد اتمام الفرض لان السنة من اكمال الفرض في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في
اركان الصلوة الا ان الفرض وهو الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في
المسح لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض
في محله من جنسه فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فالحاصل ان التكرار مشروع لغيره وهو
تحصيل الاكمال في العين فاذا حصل الاكمال بدونه لا يعتبر اعتباره واما الممانعة في نسبة الحكم
الى الوصف فبان يقال للسائل ان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته

الوضع ...

اليه سوى انه يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه
لجواز ان يكون الوجود عند الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص عليه اوصاف
يوجد الحكم عند وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه
لانه ليس بشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف حتى اضافه المعلل اليه وصح كان
للسائل مطالبة الدليل على نسبته اليه وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في
الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك على انا ان سلمنا انه
ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي رحمه الله
في هذا المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابداء غيره
وان كان مناظرا يكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره
لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك لاني اظهر
وان كنت اعرفه فهذا عناد محرم وصاحبه اما كاذب في ما سبق بكتمان حكم مسئلة خاص الى
الطهارة ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين ومسالك هذه الممانعة قولنا في تعليلهم بان
الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نسلم ان حكم الاصل وهو
عدم العتق في ابن العم عندنا ثبت لعدم البعضية بل لبعد القرابة وعدم المحرمية **قوله** واما فساد
الوضع فكذا. فساد الوضع عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع
في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره
في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس
وهو فوق المناقضة في الدفع كما بينا لان المناقضة يحل بمجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس اخر بالتفصي
عن عهدة النقض بالجواب الذي يراد به قيد يندفع به النقض واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي يبني
عليها المجيب كلامه اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه
سوى الانتقال الى علة اخرى فان شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة وانه مقدم على النقض

فساد الوضع

211

لاداء الشهادة
لا اطرادا فانا نطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء
الشهادة فاما مع فساد في الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير مفيد فاذا اورد على المجيب
هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملائمة والتاثير في القياس وبيان الجمع
بين الفرع والاصل فان بيان الاصل مقطعا لا يشتغل بعد بالطرد احترازا عن ورود
مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام
احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما او بامثلة التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب
الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة
في حق غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة كردة احدهما
ولابقاء النكاح اي ومثل تعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في
المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فيوجب
ان يتاجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في
المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية والحاصل ان احد الزوجين
الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الباقي او ارتد احد الزوجين
المسلمين فان كان الاسلام والردة قبل الدخول ثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي
من غير توقف على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف الى انقضاء ثلاثة اقراء فانه اي تعليلهم
في المسئلتين كما بينا فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء
الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى
الحادث ابدا او الى الاخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا اخر الوصفين
وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي جعل الاصل
به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية
الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين وجودا فوجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح

الدخول

لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبنى على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح
الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا فى وضعه لانه تعليل لابقاء الشرع بما ينافيه وهو معنى
قوله والردة لا تصلح عفوا يعنى لم يبق بقاء النكاح مع الردة التى هى منافية له لان جعل الردة عفوا اى
حكم المعدوم لتمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك فى مسئلة الناسى وهى لا تصلح ان يكون معفوة لكونها
فى نهاية القبح **قوله** واما المناقضة فكذا المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة وسواء كان
لمانع او لغير مانع عندهم لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة عندهم وعند من جوزه هى
تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع ومن تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثر شيء الا انسام التقدم
لان الطرد الذى يسكن المجيب لما استغنى عما اورده السائل من النقض لا يجد المجيب بدا من التخلص عنه
ببيان الفرق فى عدم ورود ه نقضا ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا
ان لم يحمل ذلك انقطاعا او سامحه السائل ولم يناقشه فى الرجوع فى بيان الفرق والتأثير فاما اذا
جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل فى ذلك بان يقول احتججت على بالطرد وهذا الوصف
وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجة فلا ينفعه بيان التأثير والرجوع فى الفرق فى هذا المجلس لان
ذلك انتقال عن حجة وهى الطرد الى حجة اخرى وهى التأثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر
الى التمسك بالتأثير والرجوع عن الطرد فيما بعد من المجالس ومثاله هذا القسم فيما علل الشافعى
رحمه الله فى اشتراط النية فى الوضوء بانهما اى التيمم والوضوء طهارتان لاجل الصلوة فكيف افترقتا
فى النية هو استفهام بمعنى الانكار اى فلا تفترقان فى اشتراط النية وهذه نكتة منقولة عن الشافعى
رحمه الله هذا اى هذا القول او التعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية
فانه طهارة مشروطة للصلوة ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك الى بيان وجه المسئلة
اى المعنى الفقهى الذى يندفع به النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمى اى تعبدى
غير معقول المعنى لانه لا يعقل فى محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما
من لدن انه لو صلى وهو حامل محدث جازت صلوته والمحل الذى قام به النجاسة وهو المخرج لم يغسله

واذا ثبت انه تعبدى كان مثل التيمم لان معنى التعبد فى التيمم ثابت وفى الوضوء فى المحل فيشترط
فيه النية كما فى التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتادى بدون النية بخلاف غسل النجس لانه
معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية
وبعد يقول الماء فى التطهير عامل بطبعه كما انه مزيل ومرطب بطبعه لانه خلق طهورا فى
الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الطاهر فى نفسه المطهر لغيره كذا
فسره ثعلب من ائمة اللغة او هو مبالغة فى صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا فى غيره واذا
كان كذلك يعمل فى التطهير من غير قصد واما قوله هو تطهير حكمى فنقول التطهر الثابت فى المحل
وهو صيرورته موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى لطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة
فلانه لم يصبها النجاسة بعد ما كانت طاهرة واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده فى الماء القليل لا ينجس
وذلك لا يوجب تغيير صفة المطهر فبقى الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية تشترط للفعل القائم
بالماء لا للحدث الثابت فى المحل فكان غسل هذا المحل مثل غسل النجس فى عدم افتقاره الى النية
بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية
ليظهر فعله على خلاف طبعه ويصير مطهرا ونحن ما صار مطهرا بالنية وصار بمنزلة الماء استغنى
عن النية كما استغنى الماء عنها وتحصل الطهارة باستعماله بغير نية كما فى استعمال الماء فثبت انهما
بمنزلة واحدة انما المفارقة فى صفة الطهورية للآلة وانه لا يتمسك الخصم فى مسئلة المسح ولا يقال
المسح شرع فى الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى فى التطهير لان اثره فى تكثير النجاسة لا فى
ازالتها فكان مثل التراب فى انه ملوث لا مطهر فينبغى ان يشترط فيه النية كما فى التيمم لانا نقول
هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل فى ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته
الى سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا
ولما قام مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل فى ذكر القاضى الامام رحمه الله فى الاسرار
فى جواب هذا السؤال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سيالا احتيج عن التطهير

كما يعلم فى مراده والوى من غير قصد وكما يعمل الماد فى الاجزاء من غير قصد منه

النجاسة الحقيقية ان تطهيرها بازالة عينها وما بقي فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية دون
العين فاستغني عن العزيمة لافادة الطهر فصار البلل كالسائل الذي يقدر على الازالة في افادة الطهر
بهذه الوجوه اي الوجوه الاربعة المذكورة تلجئ اي تضطر اصحاب الطرد الى القول بالتأثير حيث لا مدفع
لهم عن هذه السوالات الا بالرجوع الى بيان التأثير فما ذكر وان الاوصاف الطردية او تضطرهم
الى القول بالتأثير فما بعد المجالس والاعراض عن الاشتغال بالطرد حتى لم يبق ذلك عندهم شيئا
كما اشرنا اليه **قوله** واما العلل المؤثرة الى اخره اعلم ان دفع العلل المؤثرة لا يتصور ببيان
فساد الوضع لان التأثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان
يكون فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة الحقيقية لما ذكرنا ان التأثير يثبت بهذه الادلة
وهي لا تحتمل التناقض الحقيقي وكذا التأثير الثابت بها بحال دفعها بالمعارضة حتى يجوز عند
الجمهور مع ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما لا تحتمل حقيقة التناقض لانها قد تحتمل
لزوم التعارض صورة بحسب التهاتر والرجوع الى دليل اخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ وكذا
العلل المستنبطة منها يجوز ان يتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة لكنها لا تحتمل التناقض
وكذا العلل الثابتة بها وحقيقة المعنى فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل
والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يعرض ويلزم
منه نسبة الجهل الينا لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل **فان قيل** ان ادعيتم بفساد
هذا النوع من الدفع فسادا قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الدفع بالممانعة
لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف او عدم تأثيره صح بالمناقضة وفساد الوضع لهذا الاحتمال ايضا
كما في العلل الطردية وان ادعيتم فساده بعد ظهور صحة الوصف وتأثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة
بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان تأثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح
بعده الا المعارضة **قلنا** اردنا به فساده قبل ظهور التأثير لكنه تبين بالتأثير لانه لما
ثبت بالدليل تأثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها

في الحقيقة طلب الدليل على صحة الوصف وتأثيره وبعد ظهوره لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا
والتحقيق فيه ان المجيب لما كان من قصده التعليل بوصف مؤثر وعين في صفات او اوصاف
النص للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التأثير وبعده
اذ لو احتملها قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر في الحقيقة فاما اذا علل
بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد في
الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد الوضع
فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ رحمه الله ذكر هنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة
كما ذكر الشيخ الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التأثير
اذا ثبت للوصف يتجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى
العكس الكاسر ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما علله الخصم مع بقاء
الخلاف مع انه اقرب الى الممانعة من المعارضة كان اولى من الزام ما في المعارضة التي هي من اسوأ
احوال السائل **قوله** لكنه انما يصح للسائل اذا تصور مناقضة اي ورود نقض صوري
على العلة المؤثرة يحتاج في دفع ذلك النقض الى وجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها
عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض اصلا فلا يمكن
دفعه بوجه الاول ان يدفع بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقض فتخلف
الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو ان يقول
ليس المعنى الذي جعل الوصف به علة وهو التأثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف
موجودا علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف
متخلفا عن الوصف بل هو موجود لكنه لم يظهر لوجود المانع فلا يكون نقضا وهذا النوع
الدفع انما يستقيم على قول من يجوز تخصيص العلة فاما عند من اباه فلا يتأتى هذا الدفع على
مذهبه والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل كما سنبينه وحاصل الجواب عن المناقضة ان

المعلل متى امكنه الجمع بين حكم علته وبين ما يتصور مناقضه لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع
بين النقيضين غير ممكن ومتى لم يمكنه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكنه الجمع من غير رجوع
عن كلامه الاول ويصح الدفع بها كما يقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان
فكان حدثا كالبول فيورد على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز عن الجرح نقضا فانه خارج
نجس وليس بحدث في مثله من السبيلين بلا خلاف فيدفعه اولا بالوصف اي بمنع الوصف بان يقول
لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من البيت ولم يوجد
هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بحيث محلها لم تنفصل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل
عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان
في بيت او خيمة مستترا به فاذا رفع عنه ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق
البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب
غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم وليس اذا كان
ما دون الدرهم وحيث لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي
في محلها **قوله** ثم يدفعه بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو
التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه موثر في تنجس ذلك الموضع وايجاب تطهيره
حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج
من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول
واحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها توجب غسل ذلك الموضع
ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع وهناك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع كما بينا
فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فيبين بدلالة التاثير ان غير السائل لم يدخل
تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا
للعلة فكيف يكون نقضا **قوله** ويورد عليه اي على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح

بالاجماع ﻫ

السائل بان ما يخرج من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وليس بحدث حتى لم ينتقض
به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل فيدفعه بالحكم اي
بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج
عن عهدة التكليف ولهذا تلزمه الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج
فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان
والحكم قد ينفصل عن السبب وقد يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
على قول من يجوز تخصيص العلة كما بينا في الكشف وبالغرض اي نرفعه بالغرض وهو القسم
الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب
للحكم وقد حصل فان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام وقت
الصلوة اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة
الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذلك هنا اي فيجب ان يصير الفرع وهو الخارج من غير السبيلين
في انه اذا صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان
الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز لانتفاء التسوية التي هي المقصود من التعليل فجعله عفوا
كالاصل فلا يكون ذلك نقضا **قوله** واما المعارضة فكذا المراد من المعارضة هنا تسليم
الخصم دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل اخر يدل على خلاف مطلوبه
وقيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان
دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال
ثم المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين
انها غير مقبولة منه لانه منتصب مستدلا وليس له ذلك بل اليه الاعتراض المحض وذلك
لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان بانيا مستدلا
لا هادما معترضا

وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فتكون مقبولة كالممانعة وذلك لان
العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب توقف
الحجة بدليل البينات وبدليل ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت
المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة ولان المعتبر في القياس قوة
الظن واذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان
يكون حجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيانا ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فيكون
اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا ومعارضة
فيها مناقضة اي معارضة متضمنة ابطال تعليل المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف
مبتدأ يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة ابطال
دليله ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل مبتدأ
في الفرع ولا اصل فلما تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصيتي المعارضة وهي اظهار علة
مبتدأة واحدى خاصيتي المناقضة وهي ابطال الدليل سمي معارضة فيها مناقضة وجعلت
المعارضة اصلا لانها مقصودة والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينهما
تناف اذ المعارضة تستلزم تسليم دليل المستدل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تقتضي بطلان
دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله ان المناقضة لا ترد على العلل
المؤثرة فكيف يصح هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التأثير قلنا ليست المعارضة تسليم
الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن
المعارض فلا يكون بينهما تناف والمقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة تثبت
في ضمن المعارضة فلا تمنع القبول اذ العبرة في مثله للمتضمن دون المتضمن ولان الدليل يحتمل ان
التأثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل شبيه بالاثر وليس باثر في التحقيق
والمناقضة انما تمتنع على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله

قوله وهو اي القلب الصحيح نوعان القلب يستعمل في اللغة بمعنيين احدهما ان يجعل اسفل
الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة والكوز والثاني ان يجعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره
باطنا كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة
التي كان عليها فكذا في القياس استعمل القلب الصحيح بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو
تغيير التعليل الى هيئة تخالف الهيئة التي كان عليها احدهما اي احد النوعين ان يجعل المعلول علة
والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كانت اعلى من الحكم والحكم لكونه
تبعا كان اسفل منها وبهذا القلب يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب
الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة
لحكم اخر فيعديه بعلته الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف
لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت به علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم
اي يتحقق هذا النوع من القلب مثل قول اصحاب الشافعي في ان الاسلام ليس من شرائط
الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين اي كالاحرار منهم وبقوله مائة اشار الى ان ذلك في البكر من العبيد لما لم يجلد
مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى فجعلوا جلد المائة علة
لوجوب الرجم فقلنا المسلمون انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم لا انه يرجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم
فجعلنا ما نصبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب
علة فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي
اوجبه المعلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه
بتعليل القالب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج من ان يكون مقيسا عليه للمستدل
في الحكم المطلوب فيبقى قياسه بلا مقيس عليه فيبطل فهو معنى قوله فلما احتمل ان هذا
التعليل الانقلاب فسد وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة

فيرجح شبههم وهذا العكس شبيه فصل ما ان يكون حجة او لا مستندا له اصلا والثاني اي
النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو
ماخوذ من قلب الجراب فانه الضمير للشان او للوصف كان ظهره اي ظهر الوصف اليك حين كان
شاهدا لك يحاج عنك فصار وجهه اليك حين صار شاهدا عليك يحاجك عن خصمك وهو السائل
كان ظهر الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وان كان المراد من كان في الخطاب السائل يعني
قوله كان ظهره اليك كان معرضا عنك وخاذلا لك بان كان شاهدا عليك فصار وجهه اليك اي صار
شاهدا لك مقبلا عليك بالاعانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوجه خلاف ما اوجبه
المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته مردود وبانتفائه من
وجه اخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاحد الخصمين على الاخر في حادثة ثم للخصم الاخر عليه
في عين تلك الحادثة فانه تتناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس اخر حيث لا يكون مناقضة لان
التعارض بوجه الاشتباه فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يترجح فجاز لاحدهما على الاخر وهذا
لا يوجب تناقضا الا انه اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يتحقق الا بوصف زائد على الذي ذكره
المعلل فيه اي في ذلك الوصف بتفسير وتقرير للوصف الا ولا انه تغيير له وهو جواب عن سؤال القلب
يكون بتعليق الحكم بغير ذلك الوصف بان زيد عليه وصف اخر لم يثبت بعينه علة فيكون هذا تعليق
الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير
للوصف الا انه تقرير له لا تغيير فلا يجعله في حكم شيء اخر مثاله اي مثال ما يجري فيه هذا النوع
من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم
القضا فيعلقوا وجوب التعيين بصفة الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن
تعيين النية بعد تعينه كصوم القضا لكنه اي صوم القضا انما يتعين بعد الشروع فيه وهذا
اي صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لانتفاء سائر الصيامات عن الوقت فزدنا في العلة
بعد تعينه وهو تفسير لما ابهمه الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من

الصيامات مشروعا منه في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم
مبهما وبينا محل النزاع فكان هذا الصوم مثل القضا بعد الشروع وزعم بعض الاصوليين ان القلب
مردود لان المعترض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز
ان يكون للعلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن
اعتباره باصل المستدل لا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد واستحالة
اقتضاء العلة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما والجواب انه ان لم يتعرض
لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم
حكم المستدل وعن الثاني ان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في ذاتهما
قد امتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه
حقيقة لاستحالته واذا كان كذلك يصح حصولهما في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما
في ذاتيهما ويمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل
واذا اندفعت الاستحالة صح القلب ولما سلم ان العلة صحيح وهو معارضة كان
للمستدل ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير
وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب
العلة مناقضا لحكمه لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب
كذا في عامة نسخ الاصول وذكر في بعض فوائد اصول الفقه انه لا يصح العلة والنقض على
القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا على سبيل التعليل ولا شروع في الاستدلال ان هذا
القلب لا يجرح في دلالة الوصف على الحكم وكثر الاولى الاصح لانه تعليل في مقابلة تعليل المعلل
فيرد عليه ما يرد على الاول واعلم ان يجوز الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب
مما يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعدما ثبت تاثيرها
بدليل مجمع عليه لا تحتمل العلة حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير

لوجوب الجلد في اعتاب الرجم في حق المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا يرى ان التأثير
في قولنا في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر لتعلق
العتق بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع
لم يجز وكذا لا يمكن للقالب بيان التأثير لتعليله بعد ما ظهر تأثير التعليل الاول لكون بدون التأثير لا يقبل
منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك تبين ان لا يرد
حقيقة القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولورود صورة القلب في بعض العلل
ترفع ببيان التأثير كما ترفع صورة المناقضة بالوجوه المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على العلل
الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر رحمه الله بعد بيان نوعي القلب والعلل لا يرد الا
على كل طرد جعل الحكم فيه علة والعلة الثاني حكما على كل طرد ما لم يظهر التأثير وما ذكر في نسخة
اخرى من اصول الفقه والمخلص من القلب بذكر تأثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي
قاله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التأثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع
من غير فرق قوله وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف اي فاسد مثاله قول
اصحاب الشافعي ان الشروع في صوم التطوع او صلاة التطوع لا يوجب المضي فيه حتى لا يجب
القضاء بافساده هذه اي هذه العبادة وهي الصلاة او الصوم النفل الذي شرع فيه عبادة
لا يمضي في فاسدها يعني اذا فسدت لا يجب لا يجوز اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحج
فانه وجب بالشروع لان المضي يجب فيه بعد الفساد فتبين انه يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض
في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك لما كان الشارع كما سار ما شرع فيه عبادة
لا يمضي في فاسدها وجب ان يستوي فيه اي فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع كما استوى
عملهما في الوضوء يعني استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسده وهذا المعنى موجود
في المتنازع فيه لانه لا يمضي في فاسده ايضا فوجب ان يثبت استواء عملهما كما في الوضوء ولما ثبت
استواء عملهما والنذر يلزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا عملا بقضية الاستواء وهذا

ای سان ما تتحقق فيه هذا القلب

اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية وقد اختلف فيه
فذهب بعض من صحح القلب الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا له في نفس ما ادعاه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى
المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف
دعوى المستدل وذهب آخرون الى انه لا يقبل للوجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان
السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا
لمدعاه واذا كان كذلك ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن دفعا لدعوى المستدل
فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع
بينهما بدليل منفصل كاف لصحته وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء دعوى المستدل
وفي بيان الوجه الثاني دفع هذا السؤال وهو ان المقصود من الكلام معناه فان ما لا احتمال له
من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء لكن المقصود [illegible]
معلوم بمعنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو
الوضوء باعتبار عدم الالزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب الوضوء بالاجماع واستواؤهما
في الفرع وهو النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه سقوط من وجه على وجه التضاد
اي التنافي وذلك اي اختلاف المعنى مبطل للقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر وبه تتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد في الاصل وكون
الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بموجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم
فيه فاثبات كونه ملزما في النفل بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات الحرمة في الفرع بالقياس
على الحل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء نفسه مقصودا وليس هو
بمقصود قوله واما المعارضة الخالصة اي التي خلصت عن معنى المناقضة والابطال فنوعان
احدهما في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل من غير زيادة

وتصرف فيه في ذلك المحل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع
العلتان بمدافعة كل واحدة منهما ما يقابلها وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين
على الاخرى فاذا ترجحت احديهما وجب العمل بالراجحة حينئذ ومثال هذا النوع من
المعارضة ما ذكر في قول اصحاب الشافعي في تثليث المسح المسح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهذه معارضة
خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه
قوله والثاني في علة الاصل اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر
السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب
وذلك لان هذا النوع من المعارضة بابطال الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او
غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في الاصل يجوز ان يثبت بعلل مختلفة
كما لو وقعت في دن قطرة بول او دم وخمر تنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا
زوال البعض بقي الباقي منجسا ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا ففساده ظاهر لانا
قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا التعليل عن التعدية بطل لخلوه عن الفائدة
اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة ولا فرع يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل
بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه اي حكم التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة
فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة
بموضع النزاع الا من حيث انه تنعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد بينا ان عدم العلة لا يوجب عدم
الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم علة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة علة مثاله ما اذا
علل المجيب حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلا
كالحنطة والشعير فعارضه السائل بان المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الاقتيات او الادخار
وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى يتعدى الى فصل مجمع عليه هو الارز والدخن ونحوها

في علة صح

اذ لا ينافي الحجة السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد للسائل الا من حيث
انه ليس يوجد في الجص وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس
المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو الفواكه وما دون الكيل ولا يستقيم فساد الوجه الاول لكان هذا الوجه اولى بالفساد
وهذا معنى قوله ولفساده اي فساد التعليل الذي عارضه به لو افاد تعديه واعلم ان
المعارضة في الاصل تسمى بالمفارقة عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل
من السائل على ما سماه في الكشف وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فتبين الشيخ رحمه الله
وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل
وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل اذ اهل الطرد في مقام السؤال على وجه
الفرق والا فصل منهم يذكره نحن على سبيل الممانعة لتكون ذلك مفارقة صحيحة على حد الانكار
فيقبل منا لا محالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون نفذ عتقه
عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل
من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند ايساره وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه
اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فعلل اصحابه في هذه المسئلة بان الاعتاق
تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن فيرد دفعا له
وهو البيع بالدين عنده والحبس الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن
المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذي هو
الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ
بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من
فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر حق
المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد بصدوره

فافهمه اذا [illegible] وفي العلم [illegible]

ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل والوجه في ايراده على وجه الممانعة ليقبل
ان يقول ان القياس لتعديه حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية
دون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقف على توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ
بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق
المرتهن تم البيع كذا في الاسرار وفي الفرع وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد
اي تلغي من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد
ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من
الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واصلا نصب على التمييز او على المصدر وما مفعوله

فصل في الترجيح

ولما فرغ الشيخ رحمه الله عن بيان الممانعة والمعارضة شرع
في بيان دفع المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم تندفع بطريق
من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة
الترجيح فان اسوأ احوال المجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب خلاف ما اقتضاه
دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذا لم يندفع بطريق آخر فان لم يتأت له الترجيح صار
منقطعا وان رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يمكنه
ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز
التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف او التخيير لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم
بالظاهر وتمسك العامة باجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض
اذا اقترن به ما يقوى على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر
من روى ان لا ماء الا من الماء وقدموا خبر من روت من ازواجه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم
على ما روى ابو هريرة عن الفضل بن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم رضي عنهم من اصبح جنبا فلا

صيام له وقوي على خبر ابي بكر رضي الله عنه فلم يحلفه وحلف غيره وقوى ابو بكر رضي الله عنه
خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولان العقلاء يوجبون
العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع
اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومقتضى الآية وجوب
النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ولا نسلم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما
ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين
المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض العلوم اقوى
من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التأمل ولذلك قلنا اذا تعارض
نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا
وجب المصير الى دليل آخر او التوقف ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم
فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقيسة منها فعند تعارضها وجب الترجيح على الاوجه
التي ذكرها قوله وهو اي الترجيح عبارة عن فضل اي زيادة احد المثلين على الاخر وصفا
في هذه العبارة توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان فكان
الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه فكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة
احد المثلين على الاخر وصفا ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الترجيح اظهار الزيادة
لاحد المثلين على الاخر وصفا ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة له في المعارضة وكان
بمنزلة الوصف للمزيد عليه لانما يصلح اصلا ولا يقوم به المعارضة من رجحان الميزان فانه عبارة عن
زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا يقوم بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت
الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق والحبة او الشعيرة في مقابلة العشرة
لا يعتبر وزنه عادة ولا يفرد له الوزن في مقابلتها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة او السبعة
ونحوها اذا قوبلت بالعشرة فان ذلك لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة
ولا يهدر

الترجيح لا يقع الا بين المظنونين

واحترز بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الأدلة بأن يكون في أحد الجانبين حديث أو حديثان أو قياس
واحد وفي الآخر حديث أو قياسان كما أشار إليه بقوله حتى قالوا إلى آخره وقد اختلف فيه فذهب
بعض أهل النظر من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه صحيح لأن الدليل الواحد لا يقاوم
الدليلين إذا كان من جنسه فيتساقطان بالتعارض ويبقى الدليل الآخر سالما عن المعارضة فيصح
الاحتجاج به ولأن المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن إحدى الأمارتين المتعارضتين
وقد حصلت قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في إثبات الحكم فيترجح على الآخر
ألا ترى أن العلة المنتزعة من أصول تترجح على المنتزعة من أصل واحد لتقويها بكثرة أصولها فإن العلل
المنتزعة من أصول كلها تدل على حكم واحد فيكون أولى بالترجيح من العلة الواحدة المنتزعة من أصل
واحد لتقويها بكثرتها في أنفسها وكثرة أصولها وذهبت عامة الأصوليين إلى أن الترجيح لا يقع
بكثرة الأدلة لأن الشيء إنما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله إليه كما في المحسوسات وهذا لأن
الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد إلا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فأما الدليل المستبد بنفسه
فلا يكون تبعا لغيره فلا يحدث بانضمامه إلى الغير قوة لغيره بل يكون كل واحد معارضا للدليل
الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا بخلاف العلل المنتزعة من أصول
لأنها باعتبار شهادة الأصول بصحتها تقوت في نفسها فتترجح على الأخرى بتقويها فأما العلل
فلا تتقوى بكثرتها ولا بكثرة أصولها لأن كل أصل يشهد بصحة علته المنتزعة منه لا بصحة علة أصل آخر
ولا نسلم أن قوة الظن تحصل بكثرة الأدلة فإنه لو اجتمع القياس وعارض بكثرة الأقيسة خبر واحد من آحاد
الآحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان للكثرة أثر في قوة الظن لترجحت الأقيسة المتكثرة
بتعاضدها على الحديث الواحد يؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد فإن أحد
المدعيين لو أقام شاهدين والآخر أربعة لا تترجح شهادة الأربعة على شهادة الاثنين لأن شهادة الاثنين
علة تامة للحكم فلا تصلح مرجحة للحجة وكذا لو أقام ثلثة لأن زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به الحجة بطريق
الأصالة كالذي شهد بهلال رمضان وحده وفي السماء غيم فإن تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الأمر

بالصوم فلا يقوم به الترجيح ولو أقام أحدهما شاهدين مستورين والآخر شاهدين عدلين ترجح
شهادة العدلين لظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادتهما فثبت أن الترجيح بكثرة الأدلة غير صحيح
وأنه إنما يحصل بما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير وصفا له قوله وكذلك الكتاب والحديث أي
ومثل القياس الكتاب في أنه لا تترجح آية بانضمام آية أخرى إليها أو حديث إليها ولا الحديث بانضمام حديث
آخر إليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس إليه ونقل عن بعض مشايخنا أن النصين المتعارضين
وإن كان لا يترجح واحد منهما بنص آخر ولكنه يترجح بالقياس لأن القياس غير معتبر في مقابلة النص
فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا والأصح أن أحد النصين لا يترجح
بالقياس لأنه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الأصالة وإن لم يكن حجة في هذا الموضع وإنما يترجح
البعض أي بعض الدلائل على غيره لقوة فيه بأن كان أحد المتعارضين مفسرا أو محكما والآخر مأولا أو
مجملا أو كان أحدهما خبرا مشهورا أو متواترا والآخر خبر واحد لأن بهذه المعاني يثبت قوة في أحد الدليلين
عرفت الآخر على ما مر بيانه قوله وكذلك وكما لا يترجح أحد الدليلين بدليل آخر لا يترجح صاحب
الجراحات على صاحب جراحة واحدة حتى إذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ
وجرحه آخر عشر جراحات مثلا كذلك أيضا ومات من جميع الجراحات كانت الدية عليهما نصفين ويتحمل
عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كأنه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لأن كل جراحة
من جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم
تصلح وصفا للجناية الأخرى فلا تقع بها الترجيح ولو قطع أحدهما يده ثم حز الآخر رقبته فالقاتل هو
الذي حز رقبته دون الآخر لزيادة قوة ظاهرة في القتل من فعله وهو أنه لا يتوهم بقاؤه حيا بعد
فعله بخلاف فعل الآخر قوله والذي يقع به الترجيح أربعة أي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه
الصحة في القياسات أربعة أقسام أحدها الترجيح بقوة الأثر بأن كان أحد القياسين المؤثرين المتعارضين
أقوى أثرا من الآخر بأن كان راجحا عليه ويسقط العمل به فأما إذا لم يكن أحدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا يأتي
الترجيح وإنما جعل هذا النوع من الترجيح لأن الأثر معنى في الحجة فإن الوصف صار حجة به فما كان أقوى كان
من الاحتجاج به أولى

لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثره وكاده في الوصف الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا لترجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا عكسه وهو نظير ترجيح الخبر بقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصاله بالنبي عليه السلام تقوى بما يوجب قوة في الاتصال من سلامته عن الانقطاع وضبط راويه وفقهه على ما مر بيانه **فان قيل** ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا تترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد اصل العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين اقوى منها في الجانب الاخر فكذا القياسان بعد ما ظهر تاثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر **قلنا** الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام وذلك سواء والعدالة شرطت لترجح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت حجة بالعدالة فنقول لا نسلم التفاوت في العدالة لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن فرب من كان الذي يظن انه اعدل ادنى درجة في التقوى من الذي يظن انه دونه فيها بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة تظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثيرها ثبت بادلة معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض فيمكن العمل بها ومن الامثلة التي تحقق فيها الترجيح بقوة الاثر المسائل الاستحسانية مثل مسئلة سور سباع الطير فان سورها نجس في القياس لان لحمها متولد من اللحم النجس فاذا لاقى الماء حالة الشرب تنجس الماء كما في سور سباع البهائم وهذا وصف بين الاثر فان ملاقاة النجس الماء توجب تنجيسه بالنص وفي الاستحسان هو طاهر لانها تشرب بمناقيرها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا يوجب ملاقاته الماء تنجيسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى اثرا من القياس لانه لا بد للتنجيس من الاختلاط وقد تبين انه لم يوجد الاختلاط اصلا فبقي الماء طاهرا كما كان ثم ان وجه الاستحسان قد تايد بدليل اخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاواني عن شربها فترجح الاستحسان على القياس لقوة اثره وهو معنى قوله على مثال الاستحسان في معارضة

القياس

ومثل مسئلة طول الحرة فانه لا يمنع الحر نكاح الامة عندنا وقال الشافعي رحمه الله يمنعه لانه ارقاق الماء على غنية منه وهو حرام على الحر كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك معنى لان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه اي كافرا فهديناه ولهذا يخير الامام في الاسارى بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل **وقلنا** انه نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وما له تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اقوى لان الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصف الحل فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فاما ان يزداد اثر الرق ويتسع حله فلا وهذا اثر ظهرت قوته وازداد وضوحا بالتامل في احوال البشر فانه حل لرسول الله صلى الله عليه وسلم التسع ازواج من النساء لفضله وشرفه فاما ما ذكر من الاثر فضعيف بحقيقته لان الاولاد دون التضييع وذلك جائز بالعزل في الحرة باذنها وفي الامة بغير اذنها فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز لمن يملك بما يستغني بها عنه كذا في اصول الفقه لفخر الاسلام رحمه الله وقد اوضحناه في الكشف **قوله** والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به والمراد به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الاخر وهو القسم الثاني من الاقسام الاربعة والدليل على صحته ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة بفضل معناه الذي صار به حجة وهو رجوع اثره الى هذه الادلة كقولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره اثبت في دلالة التخفيف في دلالة على التخفيف من قولهم اي قول اصحاب الشافعي انه ركن في دلالته على التكرار لان الركنية وصف عام يشمل اركان الوضوء والصلوة وغيرهما ومع ذلك لا يوجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركن في الصلوة اتمامه بالاكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود للاكمال بل سنت اطالتها وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة حتى لا تجوز الصلوة

(في الهامش: اي ترجيح — اي باب الوصف المؤثر — اي لزيادة ثباته على الحكم المشهود به وهو التخفيف)

يزد بها وقد وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق فثبت ان التكرار
ينفك عن الركنية وجودا وعدما واما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا اي في كل
مسح شرع للتطهير ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيمم ومسح الخف ومسح الجبائر ومسح الجوارب على
قول من يجيزه واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه
التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة النجاسة والتنقية وللتكرار اثر في تحصيل
هذا المقصود الا ترى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكره التبديل بالغسل كما في
مسح الراس والخف **قوله** والترجيح بكثرة الاصول هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه
ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فيرجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل
وصف المسح في مسئلة التثليث فانه لما شهد لصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد
لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر
لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلل لان شهادة كل اصل
بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن
كثرة الاصول توجب زيادة تأكد ولزوم للحكم بذلك الوصف من وجه اذ عرف بما ذكرنا من شدة التاثير والثبات
على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن
فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر
فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي
على ما ليس بقوي لا ترجيح الاصول على اصل وهو قريب من القسم الثاني واليه اشير بقوله لان في كثرة
الاصول زيادة لزوم الحكم معه قال الامام شمس الائمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة
الا وتتمكن من تقرير النوعين الاخرين فيه ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلاثة ترجع
الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات مختلفة فتتعدد باعتبار الجهات فالترجيح

بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر
الى الاصل وذكر في بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ
الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسئلة التثليث مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم ونحوه
وعبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باثر كثرة الاصول وهو الثبات على الحكم المشهود به وفي هذا
القسم بنفس كثرة الاصول وليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل
قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة ولا كالترجيح بغلبة
الاشباه لانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه متحدا كما قالوا في الاخ انه لا يعتق على اخيه عند الدخول
في ملكه لان الاشباه بينه وبين ابن العم اكثر من الاشباه بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو
المحرمية ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الزكوة من الطرفين وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه
وحل الحليلة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشباه يصلح للجمع بين الاصل
والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته وقوته
وثباته على الحكم وانما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له **قوله**
والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم الرابع من اقسام الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا
ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس
واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم
الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين
انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف
ووكادة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم
الذي ليس بشيء كما قال القرنوي الاول ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع ترجيح اخر
من الانواع السابقة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح بالدوام على الترجيح في الحال ومثاله قولنا
في مسح الراس انه مسح فانه ترجح على قولهم انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح

في صوم ولا يسن تكراره

كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس لان المضمضة تتكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة
انها قرابة محرمة للنكاح لايجاب العتق احق من قولهم يجوز وضع زكوة احدهما في الاخر لان ما قلنا ينعكس
في بني الاعمام وما قالوا لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يحل ولا يجب به عتق **قوله** واذا تعارض
ضربا ترجيح. هذا بيان المخلص عن تعارض فانهما اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما ليندفع التعارض (الترجيحين صح)
ثم لا يخلو من ان يقع كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احدهما بمعنى راجع الى الذات
والاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطلب الترجيح بقوة في المعاني ان امكن والا بقي التعارض
وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح بالاخر لوجهين
احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فبعد ما وقع الترجيح لمعنى في الذات لا يتغير
بما حدث من معنى في حال الاخر بعد ذلك كاجتهاد امضي حكمه لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتهاد اخر
بعده ولا يقال الذات اسبق وجودا على حال نفسها لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم تم
بحال ذات اخرى فيتساويان لانا نقول المنظور كون الذات في نفس الامر مقدمة على
الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال قد يتعارضان في شيء واحد كما في مسئلة التبييت فرجحنا
بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم
ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره له حكم العدم
في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة
لغيرها والذات موجودة من كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار
الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الاخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا وابطالا
لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وبيانه
وقد يرد عليه ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا لذلك الشيء ولكنه يصلح مبطلا لشيء اخر والجواب
مثل الاول **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قلنا
في صوم رمضان وفي كل صوم عين انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق

جوازه بالعزيمة فاذا وجدت العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اي البعض الذي وجدت
العزيمة فيه والبعض الذي لم توجد فيه اي تعارض وجود العزيمة في البعض وعدمها في البعض
فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد
لا يتجزى صحة وفسادا فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة
في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة ورجح الشافعي رحمه الله البعض
الذي لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة
وجهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحنا اولى لان الكثرة من باب الوجود (ولانها تحصل باجتماع الاجزاء)
وهي معنى راجع الى الذات والفساد من الاحوال فانه طار على الذات من كل وجه والترجيح
بالذات مقدم على الترجيح بالحال **واعلم** ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في
الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا يكاد ينضبط الا ان الشيخ رحمه الله اقتصر في بيان الوجوه
الصحيحة على هذه الاربعة لانها هي المبنية على المعاني في المتداول بين اهل الفقه ولم يذكر
الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغلبة الاشباه والترجيح بعموم الوصف والترجيح بقلة الاوصاف
ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحترازا عن التطويل اذ هو في مقام الاختصار
واعتمادا على ما ذكره الائمة في كتبهم وقد بيناها في كتاب الكشف بعون الله عز وجل والله اعلم

فصل في جملة ما يثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب
والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة مثل الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها
وما يتعلق به الاحكام المشروعة مثل الاسباب والعلل والشروط وانما قيد بقوله سابقا
على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف
بل القياس مظهر للحكم لا مثبت له وانما هو التعليل للقياس الا ان اهل القياس بعد معرفة
هذه الجملة وهي الاحكام وما تتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه
بوصف معلوم ولا يتصور ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي تلك الجملة بذكر بيانها

بهذا الباب وهو باب القياس ليكون الحاقها بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس
لعرا احكام طرق التعليل بسائر اركانه وشروطه وما يتعلق به والوسيلة ما يتقرب الى الغير
والجمع الوسل والوسائل ولا تعالت لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان
ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس لان الوسائل مقدمة على المقاصد الا انا نقول كون
القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك
لزم تاخير بيان هذه الجملة والحاقها به **قوله** حقوق الله تعالى خالصة بالنصب على التمييز
قال السيد الامام ابو القاسم رحمه الله في اصول الفقه الحق الموجود من كل وجه الذي
لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اى موجود باثره وهذا الدين حق اى موجود صورة
ومعنى ولفلان حق في ذمة فلان اى شيء موجود من كل وجه قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع
العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما او لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي
يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها
من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين
الزناة وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه
ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة لتشريف ما عظم خطره
وقوي نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال الغير فانه حق العبد ليتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة
المراة ولا باباحة اهلها **قوله** كحد القذف حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه
لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حدا زاجرا دليل على انه حق الله تعالى وعلى ذلك الاحكام
تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله تعالى فيه غالب عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف
الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمهما الله ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة
في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب

مثابة مرجعا يثوبون اليه واصل الثوب الرجوع كذا في الكشاف

نها

فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل احتج بان سبب الوجوب الجناية على عرضه
وعرضه حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه واذا كان سبب الجناية على
العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط
في نفس الحد فانه يدعي ان له عليه حد القذف كما يدعي ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان
الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد
الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستامن بالاتفاق وانما يؤاخذ المستامن بما هو من حقوق العباد
الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من استيفاء القصاص لان الضرب يختلف
شدة وخفة ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتبار الخفة لفرط غضبه ففوض الى
الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو حز الرقبة ولا يجري فيه الزيادة
والنقصان ففوض اليه ونحن نستدل بالسبب وبالحكم اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف بالزنا
فانه لما قذف محصنا فقد الحق به تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه
وليزول باستيفائه عن المقذوف تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف
ولما وجب لتعفية اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب
ان يكون الحد على اظهاره نوجه حرام بحق الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة حرمة عرض
المقذوف لله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق يثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة فالوجه
الاول اوجب فيه الحق لله تعالى خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله عز وجل وللعبد فقلنا معظم الحق
فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس ونفسه لله تعالى حق
وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح بجعل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق فيه له
واما الحكم فهو ان حرمة القذف لا تسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا تسقط حرمة
الزنا بالمراة التي ثبتت حقا لله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان معظم الحق للعبد لسقط بكفره الذي
تسقط به حرمة دمه وحرمته وكذا تنصفه بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب للعباد

لا يتصف بالرق كالملك المالك وانما يتصف بما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف
والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين نائبا في استيفاء حق الله تعالى فاما ما كان
حقا للعبد فاستيفاؤه اليه ولا معتبر بتوهم التفاوت فان للزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك
حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من
الجلاد ويمكن منع صاحب الحق عن ذلك اذا ظهر اثره كما يمنع الجلاد منه مع انه لا يمنع صاحب الحق بتوهم
الزيادة عن استيفاء حقه كتوهم الزيادة في القصاص وما اشبه ذلك من المسائل يدل على ان للعبد فيه
(اي فيما دون النفس)
حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتنا ذلك بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر
وان كان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس الحد لا في حقه لانه يستبد برد دعواه وحق الله تعالى لا يختل
باشتراطها فان الدعوى لا تنافي الحدود كما في السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل فيه الرجوع ايضا لان
الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه
هناك ليس له مكذب فظهر ان ثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل
فيه الانكار لان البينة ترد الانكار واذا ثبت هذا فنحن بالاحرى فيه الارث لانه خلافة وهي لا تجري في
حق الله تعالى ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما
ما هو حق الله تعالى فلا يملك العبد اسقاطه وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج
لما فيها من حق الله عز وجل كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** كالقصاص القصاص مشتمل على
الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد وكان للعبد حق الاستمتاع
ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بالاتفاق
والدليل على ان فيه حق الله عز وجل انه يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل
في الاصل لا ضمان المحل حتى تقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه كالدية لا يقتلون
واجزية الافعال تجب حقا لله عز وجل وكذلك لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر
بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح والله اعلم ويشير قوله على

ولكم في القصاص حيوة الخ قوله لكم اشارة الى خلوص حق العبد وفي اسم القصاص المنبئ عن المماثلة
اشارة الى معنى الجبر كذا قيل ولذا تفوض استيفاءه الى الولي وجريان الارث فيه وصحة الاعتياض
عنه بالمال بطريق الصلح وصحة العفو بالاجماع تدل على رجحان حقه ايضا **قوله** عبادات خالصة
كالايمان والصلوة والزكوة ونحوها مثل الصوم والحج والجهاد وهي على مراتب فالايمان اصل وسائر
العبادات فروع اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو صحيح بدونها ثم الصلوة اصل هذه الفروع وعماد
الدين ولهذا لم تخل عنها شريعة من شرائع المرسلين شرعت شكرا لنعمة البدن الذي يشمل ظاهر الانسان
وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه السلام افلا اكون عبدا شكورا الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة كانت
دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكوة لتعلقها بنعمة المال التي هي دون نعمة النفس وبعدها
الصوم لانه شرع رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء لا لعينه قربة الا بواسطة النفس وهي دون
الواسطتين الاوليين في المنزلة لكونها امارة بالسوء صفة تنحط فيها وبعده الحج لانه عبادة هجرة عن
الاوطان وسفر الى بيت الرحمن لا تتأدى الا بافعال تختص بمواضع معظمة واوقات شريفة فكان دون الصوم
كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات في البوادي
ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه
وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وكذلك الواسطة هنا وهي
كسر شوكة المشركين ودفع شرهم من المقصود بالرد والاعدام وهذا المقصود يحصل بالبعض فكان من فروض
الكفاية ثم الكفر جناية قائمة بالكافر ثابتة باختياره فكان امرا عارضا فيه فالجهاد الذي شرع لدفعه
لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسائط المتقدمة فانها اصلية بانشاء الله تعالى لا اختيار للعبد
فيها فكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات وسننها وادابها فمن الزوائد لانها
ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة **قوله** وعقوبات كاملة
اي محضة لا تشوبها معنى اخر كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت بجنايات لا تشوبها
معنى الاباحة فاستحق كل واحد منها ان يكون فيه عقوبة زاجرة عن ارتكابه حقا لله تعالى على الخلوص لانه

حرمته حقه على الخلوص قال عليه السلم لكل ملك حمى وحمى الله محارمه وعن المبرد انها انما سميت عقوبة
لانها تتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا تبعه **قوله** وعقوبات قاصرة ونسميها اجزية فرقا بين
ما هو كامل وقاصر والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة
كما في قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة نسميها
اجزية اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها وذلك مثل حرمان الارث بالقتل فمعنى العقوبة
فيه مع وجود علة الاستحقاق وهي القرابة ظاهر لانه غرم لحق القاتل بجنايته وفي الغرم معنى العقوبة
ولان ما يجب لغير الله تعالى بالتعدي جبر لما وقع التعدي عليه لا الخيرة وليس في حرمان الارث نفع عائد
الى المقتول المتعدى عليه بشرائه وجب جزاء لله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود ولان ما لا
لخير الله تعالى عنه تعالى ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببها الم بظاهر
بدنه بخلاف الحدود وكذا لا يلحقه نقصان في ماله بل يمتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول فكان
عقوبة قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوته بالقتل الخطأ فانه في الجناية
قاصر بلا شبهة فلو لم يكن في الحرمان معنى القصور وكان كاملا في العقوبة لما ثبت بمثل هذه الجناية
كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت في
حق الصبي حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعي رحمه الله
لان ما ثبت بطريق الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعي حظر الافعال والحظر يثبت بالخطاب ولا
خطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلا يمكن تعلق الجزاء به بخلاف
الخاطئ اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذ الخطأ جائز المؤاخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان
الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه كما اخبر الله تعالى في قوله تعليما ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا
او اخطأنا فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر وهو الحرمان للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة
ولا يتعلق به الجزاء الكامل وهو القصاص لعذر الخطأ فاما الصبي فبناء في الخطاب اصلا لقصور
الا انه فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة ولا القاصرة

ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال
بعد هذا وعقوبة قاصرة وكذا في بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل
ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر بهذا القسم فيحمل اللفظ على حقيقته ولا يحتاج
الى حمله على الواحد **قوله** وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات
ففيها معنى العبادة لانها تجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه
جبرا كالعبادات وفي الشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة
الى الائمة وتستوفى بطريق الجبر فكان في ادائها معنى العبادة مع انها تتأدى بما هو محض عبادة
كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا اجزية على افعال توجد من العباد
ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب مبتدأة كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب
توجد من العبد فيها معنى الحظر الا انه كالعقوبات من هذا الوجه ففيها معنى العقوبة فان الكفارة
هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يسمى المأثم به وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل
انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد بمخمصة
اصابته او الى حلق الرأس لاذى به في رأسه جاز له الاصطياد والحلق وتجب عليه الكفارة ولو كانت
جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت
متساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل
عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك يوضحه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان
حلف لا يكلم هذا الكافر فانه في اليمين ليس بجان لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا
اسلم هذا الكافر فكلمه حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك
وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة
لان سببها لا يتردد بين الحظر والاباحة لتقصيره الافطار بما يصلح نفعا وهو جناية محضة لكن الصوم
لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد كان فيه ضرب قصور فلقصور الجناية وجوبها بطريق العقوبة

تاما حال كونه الصوم مسلما صحيحا
التمام الى الله تعالى

طهر فيها معنى العبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا يجب عقوبة وتؤدى عبادة
ورجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح والدليل عليه انها تسقط
في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن
ان الشمس قد غابت وقد تبين بخلافه لا تجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر
لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات ومن حققنا
في الكشف قوله وعبادة فيها معنى المؤنة المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم امانهم
اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم وقيل الفعولة من قولهم اتاني فلان وما مانت له مانا اذا لم استعد
له وقيل انها من مُنْتُ الرجل امونه والهمزة فيها كهي في ادؤر وقيل هي مفعلة من الاون وهو
الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب
والصحاح ومن صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته
في الشرع صدقة وكونها طهرة للصائم عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغنا فيمن يجب عليه
كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه حتى لا يتادى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير
المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبه بالوقت
ووجوب صرفه الى مصارف الصدقات تدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب
راس الغير وكون الراس فيه سببا يدل على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة اشار
النبي صلى الله عليه وسلم في قوله ادوا عمن تمونون لان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من
المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حتى لم يكن عبادة
لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين
في مالهما كنفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله فان عندهما تجب صدقة
الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورقيقهما يتولى اداء ذلك عن مالهما الاب او وصي الاب او
الجد اذا لم يكن لهما اب ولا وصي اب او وصي الجد بعد الجد او من نصبه القاضي لهما وعلى قول

محمد وزفر رحمهما الله لا يجب صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها
من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب راس الولد كما انه عليه بسبب راس العبد
الكافر فاذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال
الصغير ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط
الخطاب عنهما وعليه يبتنى الوجوب واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله فقالا
في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المؤنة فباعتبار معنى الصدقة لم تجب مع الفقر كالزكوة
وباعتبار معنى المؤنة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة الا انه قاصر
لا يراد وكلام محمد وزفر اوضح قوله ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر سبب العشر
الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على ما سنبين وباعتبار تعلقه
بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة او باعتبار مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة
واخذ شبها بالزكوة لان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى
المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدأ على الكافر
اي لا يوضع على ارض الكافر العشر ابتداء وضع الوظيفة لان معنى القربة وان كان تابعا يمنع وضعه
على الكافر لانه ليس باهل للقربة بوجه وجاز البقاء عليه اي بقاء العشر على الكافر عند محمد رحمه الله
حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت عنده لان العشر يجب مؤنة للارض كالخراج
فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤن الا ان اداء العشر للمؤمن قربة وثوابا تبعا لمعنى
المؤنة كما في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر
بلا تضمين قربة في ادائها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكفر
مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان
وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالخراجية
لا تصير عشرية باسلام المالك وعند ابي يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب

تصفيه اذا وجب اصله من الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة
رحمه الله ينقلب خراجا لانه لا يمكن ابقاؤه على العبادة من العشر لان معنى القربة في صرفه الى مصارف
الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث يصرف الى الفقرا ما زال انصرفه الى
المقاتلة فهو اذا حق آخر لا يتبدل مستحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه
هذا المعنى لا يبقى عشرا لان المشروع يعرف بوصفه واذا سقط الاول وجب حق آخر كان الخراج
به اولى من الغير تسميته كما في ابتدا المن عليهم بخلاف الخراج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل ان
يؤخذ منه مونة ماليه بلا ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجعالات عند الحاجة
ولان الاسلام لا ينافي ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المونة التي فيها معنى العقوبة
بالطريق الاولى وعن محمد رحمه الله رواتان في العشر الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية
ففي رواية السير الكبير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقرا تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة
بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة عنه يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى
الفقرا اما صار لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كالمال
الذي يأخذه العاشر من اهل الذمة **قوله** ومونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج
مونة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقائه هو الارض لان
القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مونة عبيدهم ودوابهم
وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها
عن الاعدا فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والحفظ للمحتاجين كفاية
لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلم يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان
الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا هو معنى المونة فيهما ثم الشرع جعل في
العشر معنى العبادة كما بينا كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وذلك لانه
متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النما بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض

تنصرون بضعفائكم صح

عن الجهاد وهما من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه واثاروا
الارض وعمروها اكثر مما عمروها فصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي بمنزلة متضمنة
لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اذا تبايعتم
بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وفي قوله حين راى آلة الزراعة في دار
قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا فكان الخراج باعتبار تعلقه باصل الارض مونة وباعتبار
الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فسميناه مونة فيها
معنى العقوبة ولذلك ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدا الخراج على المسلم
حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسم الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز
البقا عليه اي بقا الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر
وله ارض خراج يوخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المونة والعقوبة لم يمكن
ايجابه على المسلم ابتدا بمعنى المونة لمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه
لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المونة فانه يوجب البقا فلا يسقط
بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه بل ينافيها من حيث انه سبب العز والكرامة
كما قال تعالى ولله العزة ولرسوله وللمومنين فلا يصلح سببا للذل والهوان الذي هو عقوبة
ولا ينافيها من حيث انه شرع في حق المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان
كذلك قلنا لا يبتدا الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثاني
اذ البقا اسهل من الابتدا فاما الكفر فينافي القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتدا
وبقا **قوله** وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان
يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة
والزكوة وساير حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس المعادن والغنيم ما ياخذه المسلمون الغنايم صح
من اموال الكفار والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس يعدن

الاسلام

في الصيف والشتاء من عرف بالمكان قام به وقيل لا شاء الله تعالى فيه حتى من بها واثباته
اياه في الارض حتى عدن فيها اي نبت كذا في المغرب فانه اي الخمس حق وجب لله تعالى
بحكم الوهيته لا حق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لان اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب
به له كله اي صار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله
والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا
حق لاحد فيه والرسول صلى الله عليه ينفذه فيما بين المسلمين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخلوص
لكنه جل جلاله اوجب اي اثبت اربعة اخماس المصاب للغانمين منة منه اي بطريق المنة
عليهم من الله عز وجل من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق على
مولاه شيا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا تفضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس
حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه
وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه فتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع في
اقامة حقوقه وههنا اي ولان المصاب بالجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة
جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى ابائهم واولادهم
وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته ايضا بخلاف ما وجب بطريق
الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر حتى
لو سلم الزكوة الى الساعي بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له ان يستردها
من الساعي ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير فملك من الطعام مقدار
ما يؤدي به الكفارة مثلا لا يجوز له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانها وجبت
على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه او الى ولده
وابويه فاما ههنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة في الغانم كان هو وغيره سواء **قوله** النبي
ثم

عطف على جوزنا اي ولان هذا الخمس حق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه
او هذا المال لبني هاشم لانه اي هذا المال على هذا التحقيق الذي بينا انه حق قائم لله تعالى
من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا بصيرورته
آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الاثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن اليه فيصير خبيثا كالماء
المستعمل في البدن يصير خبيثا طبعا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الاثام
اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم بخلاف مال الزكوة فانه
صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اي الحقوق
الخالصة لهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل المتلفات والمغصوبات وملك المبيع والثمن وملك
الطلاق والنكاح وما اشبهها **قوله** واما القسم الثاني يعني من التقسيم المذكور في
اول الفصل فاربعة كما ذكرت والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان
مؤثرا في اثبات الحكم ووجوده ظاهرا او لا يكون فالاول هو العلة والثاني اما ان يوجد
الحكم عنده ام لا والاول هو الشرط والثاني اما ان يكون علما على وجود الحكم او لا والاول هو
العلامة والثاني السبب كذا قيل ولا وجه ان الدليل على الحصر الاستقراء لا غير السبب في
اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود ومنه سمي الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل بها الى
المقصود قال الله تعالى واتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي الباب سببا
لانه موصل الى البيت وسمي الحبل سببا لانه موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا
الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود فقيل احترز بقوله
طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف اليه
وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد
له تاثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي
فيه معنى العلة فان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب ولكن
حقيقة

لا يخلو عن معنى العلة كما ستعرف وقد تم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله
لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو
السبب الحقيقي على اختيار المصنف وهو اختيار فخر الاسلام وغيره رحمهم الله فعلى هذا
يكون تسميه الوقت في الشهر والبيت والنصاب وسائر ما مر ذكرها في فصل بيان اسباب
اسباب الشرائع اسبابا بطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة
عبارة عما يتوصل به الى مقصود ما وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم
اللغوي وهو كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي وفائدة
نصبه سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد
انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب
اسما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من العلل وغيرها فيكون تسميه تلك الاشيا
اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة السارق واضافة المصدر الى
المفعول به اي مثل دلالة الانسان السارق على مال انسان اخر ليسرقه او على نفسه ليقتله
فيفعل لم يضمن الدال شيا لان الدلالة سبب محض ادى الى طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل
بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول
باختياره فلا يمكن اضافته الى السبب ولا يلزم عليه دلالة المحرم انسانا وقتل المدلول
اياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بينها وبين
الحكم لانا لا نسلم انها سبب محض بل الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة جناية اذ الامن يزول
بها عن الصيد فانه امن ببعده عن الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام
الامن للصيد عنه فصار جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن كالمودع اذا دل
السارق على الوديعة يضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ ولا يلزم عليه ما اذا سعى انسان
الى سلطان ظالم في حر اخر بغير حق حتى غرمه مالا كان الساعي ضامنا وهو صاحب

على صيد

230

سبب محض لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار
بعض مشايخنا المتاخرين لغلبة السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين منهم ويؤيده ما ذكره
صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حر حتى غرمه مالا
بغير حق بعض مشايخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان معروفا
بالظلم وتغريم من سعي به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فان على
اصول اصحابنا رحمهم الله فان الساعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يغرمه اختيارا
لا طبعا ولكن لو راى القاضي تضمين الساعي له ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فنحن نكل الراي
الى القاضي حتى ينزجر السعاة عن السعي **قوله** فان اضيفت اي العلة الى السبب صار
للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة
وسوقها فانه اي كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطي الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق
لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن
فيه معنى العلة لان السوق والقود يحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا كان مشيها على موافقة
طبع السائق والقائد فصار فعلها مضافا الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فاما فيما يرجع الى جزاء
المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص بالسبب العامة الامام ابو زيد
رحمه الله لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى صارت العلة الاخرة
حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة
علة لها حكمان **قوله** فاما اليمين بالله تعالى فتسمى اي اليمين على ما دل الحلف سببا للكفارة
مجازا وكذلك اي ومثل اليمين تعليق الطلاق والعتاق بالشرط يعني يسمى اليمين بالله تعالى قبل الحنث
سببا للكفارة ويسمى المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل وجود الشرط في اليمين بغير
الله تعالى سببا للجزاء وهو وقوع الطلاق والحرية بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة
لا واد في درجات السبب لم يكن طريقا الى الحكم واما ما لا ادى الى السبب الذي هو علة حقيقة

او السبب الذي فيه معنى العلة موجب للحكم او طريق اليه فيه نوع تاثير له في الحكم فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حالا منه بالنسبة الى الحكم وان كان في السببية حقيقة واليمين تنعقد للبر اي الغرض من عقدها البر اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت بالله تعالى او بغيره وذلك لان البر والذي تنعقد للبر قط لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله عز وجل ولا للجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سببا لثبوته وطريقا اليه في الحال لكنه اي الحلف المذكور وهو اليمين او المعلق يحتمل ان يؤول اليه اي يفضي الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وتسمية البيض صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض في بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتا في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون **قوله** وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الحال فضلا من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق وقال الشافعي رحمه الله حعله اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سببا هو في معنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق وهو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال الا علة باعتبار تاخر الحكم ولكن فيه معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط لا غير واذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق ومن جهة هذا التكلم وقد مر بيان هذه المسائل فيما تقدم **قوله** وعندنا لهذا المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت حر او انت طالق شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رحمه الله فان عنده

المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض ويبتنى على ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثنتين ثلثا والتنجيز تفعيل من قولهم نجز نجزا اي نقد سقد واصله التعجيل كذا في الطلبة فعنده لا يبطل التنجيز التعليق لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل يتحقق فيه كالسبب الحسي والتعليق بالشرط حال بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمى اليه واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها ولا يبطل بتنجيز الثلاث وعندنا يبطل تنجيز الثلاث التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر يعني المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله تعالى كما تلزمه الكفارة في اليمين بالله عز وجل ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع واذا صار البر مضمونا بالجزاء يعني في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر في الحال شبهة الوجوب قيل الباء في به للسببية والمراد من الوجوب الايجاب اي صار للشيء الذي ضمن البر بسببه وهو التعليق شبهة كونه ايجابا بالجزاء في الحال فصار كان قوله انت طالق ثابت في الحال كذا ايجاب الطلاق في الحال وهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة وقوله فيكون للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة ولا يظهر ان الباء صلة الضمان وان المراد بالوجوب الثبوت اي صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه تلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون للغصب

حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب شبهة اصحابنا الغنيمة حتى صح الابرا عن القيمة والرهن
والكفالة بها حال قيام العين حتى وجب على الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال
هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كالابرا قبل الغصب وتحقيقه ما ذكرنا
ان اليمين وجبت لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او عن لزوم الجزا لا لعينه اذ ليس
الى العبد اعادة ما لعن بواجب شرعا لانه نصب شريعة وهو يرجع الى الترك وما ثبت لغيره فهو
ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه
كان معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزا يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية
العدم ثبت بعدها عرضية الوجود للجزا فثبت بسببه عرضية الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا
على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير في
شرح التقويم ولا يقال ان سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا نسلم انه
ثبت للجزا بعدها عرضية الوجود لان ثبوت الجزا متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي
ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف المنعقدة وعرضية العدم للبر لو
ثبتت انما تثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون له عرضية العدم من الاصل
لا ان يثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزا بهذه العرضية
لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق يثبت الجزا عند عدم
البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان دخلت امس كذا فامراته طالق وقد
كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر فيه على اي وجه كانت
توجب عرضية وجود الجزا بعدها واذا كان كذلك كان الامر كما قلنا من ثبوت شبهة السببية للمعلق
قبل وجود الشرط ثم سوى شبهة السبب الى محله اي محل السبب في الضمير راجع الى الشبهة وتذكيره
باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبيهة وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث
على ما عرف قال الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله لان الشبهة لا تستغني عن محل تبقى فيه كما

لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشي لا تثبت فيما لا تثبت حقيقته وذلك البيع فيه اذا اشتبه
دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقط لا يدرك دليل على ثبوت شي من الاحكام في غير محل الا ترى
ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت
في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيهما فاذا فات المحل بتنجيز الثلاث بطل ذلك
التعليق لان المعلق ثبت بصفة ومن ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا
بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشي اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون
تلك الصفة الا ترى انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا في قوله ان دخلت الدار
فكذا فيبطل ببطلان محل الجزا ايضا وانما لم يشترط بقا الملك لبقا المعلق كما شرط الحل لان محلية
الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية النكاح تفتقر الى بقا الحل ولا تفتقر الى بقا الملك اليه اشير في
الطريقة البرغرية **قوله** بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى اخره جواب عما قال زفر رحمه الله ان
بقا المعلق لا يحتاج الى بقا الحل بدليل ان تعليق الثلاث بالملك في امراة حرمت على الحالف بالثلاث
يصح بان قال للمطلقة ثلثا ان تزوجتك فانت طالق ثلثا فلما صح ابتدا التعليق من غير الحل فلان يبقى
بدونه كان اولى لان البقا اسهل من الابتدا فاجاب ان تعليق الطلاق الثلاث بالملك يصح
وان عدم الحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلة لان ملك الطلاق يستفاد
بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعلق الحكم بحقيقة علته يبطل
حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامراته
ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا المطلق فالمعلق بشبهة العلة يبطل
شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار
ذلك اي كون هذا الشرط في حكم العلة معارضا لهذه الشبهة اي مانعا لها من الثبوت وهي شبهة
وقوع الجزا وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط وهو معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع
الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزا وكون الشرط في معنى العلة

يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضته واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي
له حكم العلل لم يشترط قيام محل الجزاء بعد لزوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا
عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها ووجه آخر انا انما اثبتنا شبهة
ثبوت الجزاء في الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع موقوع الجزاء حالة وجود
الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تأكيد ليلتحق بالمتيقن به فجعل كانه واقع في الحال
وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التأكيد للتيقن بوجود الجزاء حالة وجود الشرط
لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة واعترض على ما ذكرنا
بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله
لا اقربك ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يتحقق الظهار
والايلاء واجيب عنه بان الظهار لا يعتمد لانعقاده حل المحلية حتى اذا فات الحل لا يمنع الظهار
لفوات محله بل اثره في منع الزوج عن الوطي الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات
الثلث يثبت المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق بقي الظهار لان ابتداء الظهار في
غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفي غير الملك لا يتحقق
ذلك واما الطلاق فعمله في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلث فات محل الحكم فلا يبقى
اليمين بالطلاق واما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المراة محللة فانه ينعقد في غير الملك بالله
فلا يبطل بعدم الملك ولا بالتنجيز على الخلاف ايضا واعترض ايضا بان المراة اذا ارتدت والعياذ بالله
وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا يبطل وقد بطل حل المحلية وبان الامة اذا استولدت حتى
تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق
واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المراة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها
ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع العصمة
بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق حق تعلق مطلقا التعليق بالموت بالملك

ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد في الحال كما لو
استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها صارت ام ولد له لان لقيام النسب في الحال
قوله واما العلة فكذا • العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله
لا عن اختيار ومنه سمي المرض علة لان المحل يتغير بحلوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض
وقيل هي ماخوذة من العلل وهو الشرب بعد الشرب وسمي الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر
بتكرره وفي شرع اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر
في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لامتناع خروج عمرو
وفي الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب
الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء
عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وهذه الاشياء
لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل الوضعية التي جعلها الشرع عللا كالبيع
للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد
كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما
مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه
واحترز بقوله معه عن قول بعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم عقيبه
بلا فصل وثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخر وذلك اي ما يضاف الحكم
اليه ابتداء مثل البيع اي البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فان هذه الاحكام
تثبت بهذه العلل ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف
ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب
اليها لا بواسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان
يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوصاف كانت علة

حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا او حقيقة قاصرة على ما اختار
بعض المشايخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام
قسم علة علة اسما ومعنى وحكما وفي نظائرها كثرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع
بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الآخر من
علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي سمي في الكتاب
وصفا له شبهة العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وعلة حكما لا اسما ولا
معنى كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر والعلة التي لها شبه بالاسباب
غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب المضاف او علة معنى لا اسما
ولا حكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهها بالاسباب التي لا يخلو القسمان عنه يجوز ان
يجعل قسما آخر **قوله** وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم لا اختلاف في ان
العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية
تقارن معلولها زمانا كالحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة
تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما
فاسد لكن الاختلاف في جواز تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها وتأخر الحكم عنها
تقدما وتأخرا زمانيا فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة
واليه اشار الشيخ رحمه الله بقوله وذلك اي العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط المقارنة كالاستطاعة
مع الفعل وقوله عندنا متعلق بقوله الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية
الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كالواجب في الاستطاعة والفعل اقترانهما عند
جميع اهل السنة وذهب بعض مشايخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العلة
الشرعية والعقلية فلم يجوزوا تراخي الحكم عن العلة العقلية وجوزوه في العلة الشرعية كذا ذكر شمس الائمة
رحمه الله وهذا اشارة الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال بعض مشايخنا

حكم العلة يثبت بعد العلة بلا فصل وهذا يدل على جواز التأخر بشرط الاتصال وجه قولهم ان العلة
لما لم توجد بتمامها لا يتصور ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة توجب
الحكم بعد وجودها ثبت الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز تقدمها بزمان جاز بازمنة بخلاف الاستطاعة
لانها عرض لا يبقى زمانين فلزم القول بمقارنة الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة
عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع
والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنة متطاولة ولو لم يكن لها بقاء شرعا لما
تصور فسخها بعد مضيه واذا كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة ووجه
القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التي هي علة
حركة الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم تكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة
علة صيرورة الشخص متحركا والسواد علة لصيرورة الشيء اسود ويستحيل ان يوجد الحركة والسواد ولهذا قارنت
الاستطاعة الفعل فيجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا لان الاصل اتباع الشرع
العقل على ان علل الشرع اعراض في الحقيقة فكانت كالاستطاعة في عدم قبول البقاء وما قالوا
انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيرا من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد
كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي لبقي حكما لحاجة الناس ولا حاجة لهم الى بقائها لانهم يحتاجون
الى الحكم وانه يبقى بلا استيلاء ما دام يبقى حتى يوجد ما يرفعه وهؤلاء يقولون ان الفسخ يرد على الحكم
فيبطل الحكم لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضروري ثبت
دفعا للحاجة الى فسخ احكامها او فسخ الحكم لا يمكن الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه
فلم يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة واليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه **قوله** فاذا تراخى
الحكم يعني عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف بان باع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار
للبائع او للمشتري دل انها كانت علة اي كل ما تراخى الحكم عنه لمانع علة اسما ومعنى لا حكما لانفصال الحكم
عنه وهو القسم الثاني من الاقسام المذكورة يوضحه ان البيع المذكور ان يوجد ركنه من اهله

في محله وقد وجد ههنا فكان علة اسما ومعناه ان يفيد الملك لانه وضع لافادة الملك شرعا ولهذا والبيع
الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك للمشتري ثبت موقوفا على
اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما
لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه فكان علة معنى ايضا ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث
كذا في اشارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة ومن البيع لما مر في اول
الكتاب فبقي البيع مطلقا غير معلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار فكان علة اسما لكونه موضوعا
لافادة الملك ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال المانع لا ان الحكم الاصلي وهو اثبات الملك البات
تراخى لمانع وهو حق المالك في البيع الموقوف لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعلق
بالشرط في البيع بشرط الخيار اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين
الشيئين ان اصل الملك لما صار معلقا بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق
الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع لا يتوقف على ان يتعذر ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي
البيع الموقوف ثبت صفة التوقف للملك لا المعلق بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فيثبت اعتاقه بصفة
التوقف ايضا على ان يتعذر ثبوت الملك له كذا ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله **قوله** ودلالة كونه اي كون
كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف وباسقاط
من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم من الاصل اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت
الايجاب مستندا الى وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فيثبت انه علة
لا سبب يعني لا يتوهم بتأخر الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتأخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب
الصوم في حق المسافر والحكم متأخر الى ادراك عدة من ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متأخر
على اصل الشافعي الى ان يفترقا لمانع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعترض عليه بان قوله ما تراخى
الحكم لمانع غير مستقيم على اصل الشيخ رحمه الله لانه ممن ينكر تخصيص العلة وهذا نزع الى القول بالتخصيص
واجيب عنه بانه انما انكر التخصيص على معنى ان تكون العلة قائمة حقيقة ويتخلف الحكم عنها لمانع وههنا

وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقية لتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا
ولقائل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا تخلف عنها لمانع لم تبق
علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر بخلافه **قوله** وكذلك
اي ومثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة وللاجرة اسما
لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك دون غيره لا حكما لانه وارد
على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك
في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن ثبت انه ليس بعلة
حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك
الا ان العين المنتفع بها الموجودة في ملك العاقد اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه
للحاجة كما اقيم عين المراة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم وكما اقيمت الذمة التي هي
محل المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولهذا اي ولكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل
الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود
العلة اسما ومعنى لكنه اي عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعني هذا العقد
وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف
الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول
مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يتقرر
الملك في الاجرة على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت
العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم بل العقد في حق المعقود
عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضافة الى ما تثمر نخيله العام والطلاق المضاف
الى ... واذا تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبهة السبب بتقريره
لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول

فصار الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف
البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثبت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج
فيهما الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر
ما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود
عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة اللازمة فيثبت ملك الاجرة في الحال كما يثبت ملك الثمن في البيع
لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن لا يثبت ملك الاجرة في الحال رعاية
للمساواة بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجرة
للموجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة ثبت الملك فيها للموجر ايضا لان حق المستاجر
سقط بقبول شرط التعجيل فلم تبق المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري
الثمن في البيع والخيار للمشتري حيث لا يملكه البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم
فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع زكوة بعد تمام الحول لان المانع
وهو الدين قائم فاما المانع هاهنا فحق المستاجر وقد سقط فيثبت الملك في الاجرة **قوله** وكذلك
اي كعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف الى
وقت في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومفضيا اليه في ذلك الحكم لا محالة
لتاخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته في الحال لكنه شبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا
او جعلت شبهة السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك فيثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصرا عليه
لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت مقتصرا صح تعجيله اذا
فيما اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فتصدق به قبل مجيء الغد وقع عن المنذور عندنا خلافا
لزفر رحمه الله كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر قبل يوم الفطر
وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة
وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر رحمهم الله لوجود العلة اسما ومعنى **قوله** وكذلك ومثلها

لو تصدق

ذكرنا من عقد الاجارة والايجاب المضاف نصاب الزكوة الى اخره • قال مالك رحمه الله ليس
للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخر من علة ذات
وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل
الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي رحمه الله النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة
ليس فيها شبهة الاسباب بل الحول اجل لتاخير المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم
ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل
قبل تمام النصاب او قبل ان تجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المودى زكوة غير موقوفة
على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول
الوقت واذا وقع المودى زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل
الحول او عدم تمامه عند الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب
وضع له اي لايجاب الزكوة شرعا ولهذا تضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب موثرا في حكمه
وهو الوجوب لان الغنا يوجب المواساة اي الاحسان الى الغير بقوله تعالى واحسنوا وانفقوا
والغنا في النصاب دون وصفه وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته بمالي مواساة اي جعلته
اسوة اقتدى به ويقتدي هو بي وواسيته لغة ضعيفة لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء
بقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه اي حكم النصاب وهو وجوب الزكوة
الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود الوصف الاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب
بوجهين احدهما ان الحكم وهو الوجوب لما يتراخى عن اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب
وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة والنماء
الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان تحصل بسومها
في المرعى وسفادها وزيادة المال في اموال التجارة تحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار
الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم

السفاد ... على الانثى ... والطير والثور والسباع

من هذا الوجه فقوي شبهه بالسبب وكانه احتراز عن الرمي ونحوه فانه علة للجرح وان توقف
الجرح على تحرك السهم ومضيه في الهوا ووصوله الى المرمي اليه ونفوذه فيه لان هذه الوسائط لما
حدثت به لم يثبت له شبه بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم تراخى
الى ما هو شبيه بالعلل لان النما الذي هو في الحقيقة فضل على الغنا يوجب المواساة كاصل الغنا
ويثبت ان يزداد به اليسر في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف فكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا
الوجه ولو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب كان النصاب سببا
حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا من بين
جهة العلية في النصاب وجهة اصالتها فقال ولما كان اي الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل
اي لا يستبد بنفسه اشبه اي النصاب العلل الا السبب الحقيقي فانه يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل
بنفسه غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد وكان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا
لان النصاب اصل والنما وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف
الحكم على النما الذي هو وصفه وتابع له فيترجح الشبه الذي ثبت له من جهة نفسه لاصالته على الشبه
الذي ثبت له من جهة وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بينا انه علة تشبه الاسباب انه لا يظهر
وجوب الزكوة في اول الحول قطعا الضمير للشان وقوله قطعا داخل في النفي يعني لا يمكن القول
بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النما اذ العلة
الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر والخراج بصفة النما تحقيقا
او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض لم تبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا
من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة
والشرط الا ان حق المالك والتعليق بالشرط منعا عن ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب بلا
شبهة فلذلك يملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان
والمقيم اذا صام في اول الوقت فان المؤدى يقع عن الواجب بلا شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها

ولما اشبه النصاب العلل وكان النصاب اي شبه العلل فيه اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا
من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا يقوم بنفسه بل يقوم بالموصوف استند الى اصل
النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولي كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف بهذا
النقاد كما يولد بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو
الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على خلاف ما قاله مالك رحمه الله لوقوع
الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه اي المعجل يصير زكوة بعد الحول على خلاف ما قاله الشافعي
رحمه الله لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد
الوصف الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له
ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده وان لم يتم زكوة وان اداه الى
الامام كان له ان يسترد منه اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل
لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب
كامل جاز المؤدى عن الزكوة كذا في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد الحول لشرطت اهلية المصرف
عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب قلنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام
الحول لكنه يثبت مستندا الى اول السبب بحكم كما بينا فيصير المؤدى زكوة عند الحول من حين الادا
لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الادا لا عند تمام الحول فكان استغناؤه وارتداده
قبل الحول وبعده سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير
الدين حالا ويؤخذ من تركته وبموت صاحب المال اثناء الحول ههنا يسقط الواجب ولا يؤخذ من تركته
وكذا المديون يملك اسقاط الاجل ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل
قوله وكذلك ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام اي الاحكام التي تتعلق بالمال
تعلق حق الوارث وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة
والوصية ونحوها اسما لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف

فما هو حق الوارث بعد الموت كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم في حديث سعد بن مالك إنك لأن تدع
ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس فمنعه عن التبرع فيما وراء الثلث لحق
الورثة إلا أن لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو
وصف يشبه العلل فأشبه الأسباب من هذا الوجه وهو أن الحكم يتوقف على أمر آخر كتوقف وجوب
الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر باتا حتى لو وهب المريض جميع
ماله وسلمه إلى الموهوب له يتصرف فيه لكونه في الحال لأن العلة لم تتم بوصفها فإذا اتصل به الموت تمت العلة
واتصف المرض بكونه مرضا مميتا من أول وجوده لأن الموت يحدث بالآلام تجتمع وعوارض مزيلة
لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض فيضاف إليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت
إلى الموت فإنه يضاف إلى الكل دون الأخير وإذا استند الوصف إلى أول المرض استند بحكمه وهو
الحجر فيصير كأنه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ إلا بإجازة صاحب الحق وإذا برأ من المرض كان تصرفه نافذا
لأن العلة لم تتم بصفتها وهذا أي المرض أشبه بالعلل من النصاب لأن الوصف الذي تراخى الحكم
إليه وهو الموت حادث من ترادف الآلام التي تحدث بالمرض فيفضي إلى الموت فكان بمنزلة
علة العلة بخلاف النصاب فإن الوصف فيه ليس بحادث كما بينا **قوله** وكذلك أي ومثل ما
ذكرنا من النصاب وغيره شراء القريب علة للعتق شبيهة بالأسباب وذلك لأن علة الحكم إذا أضيفت
إلى علة أخرى كان الحكم مضافا إلى الأولى بواسطة الثانية كحكم المقتضى مضاف إلى المقتضي
بواسطة المقتضى وكانت العلة الأولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكان الحكم
هناك يضاف إلى العلة دون الصفة فههنا أيضا يضاف إلى العلة دون الواسطة ومن حيث
إن العلة الأخرى بحكمها تضاف إلى الأولى كانت الأولى علة ومن حيث إنها لا توجب الحكم إلا بواسطة
أخذت شبها بالسبب فشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك فإن الشراء يوجب الملك والملك في القريب
يوجب العتق بقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا إلى الشراء
لكون الواسطة وهي الملك من موجباته فكان شراء القريب إعتاقا حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة

تتأدى به ولكنه أخذ شبها بالسبب باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته كالرمي علة
تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث إنه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه
في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في زهوق الروح والحكم تراخى عن الرمي إلى وجود هذه الوسائط
حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي إلا أن هذه الوسائط لما كانت من موجبات الرمي كان الرمي علة
لا سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم تؤثر هذه الوسائط شبهة في وجوب
القصاص **قوله** وإذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين احترز به عما إذا تعلق الحكم على وصفين
أحدهما مؤثر فيه دون الآخر فإن الوصف المؤثر هو العلة والآخر شرط كان آخرهما وجودا علة
حكما لأن الحكم يوجد عنده ويضاف إليه ومعنى لأنه مؤثر فيه لا اسما لأن العلة تتم بالوصفين
جميعا فلا يطلق اسم العلة على أحدهما بطريق الحقيقة وإنما يضاف الحكم إليه دون الأول وإن شاركه
الأول في إيجاب الحكم لأنه ترجح على الأول بوجود الحكم عنده فيضاف الحكم إليه ولا يقال لما شاركه
في الإيجاب ينبغي أن يضاف إليهما جميعا لأنا نقول لما ترجح على الأول بوجود الحكم عنده عدم
حكم الأول تقديرا لأن العلة تارة تنعدم بمعارضة الراجح وتارة تنعدم لمعنى في ذاته فانعدم الأول
بالراجح وصار الحكم مضافا إلى الوصف الأخير كما في الجزء الأخير في السفينة والقدح الأخير في السكر
وردة أحد الزوجين فإن الحكم فيها يضاف إلى الوصف الأخير وفي إسلام أحد الزوجين كان ينبغي
أن يكون كذلك غير أنا ما أضفنا الفرقة إليه لأنه عاصم على ما عرف كذا ذكر الإمام فخر الإسلام رحمه الله
في بعض مصنفاته وقال القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله إن الحكم إنما يضاف إلى الوصف الأخير لأن الماضي
إنما يصير موجبا بالأخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الأخير كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك
مثل القرابة المحرمة للنكاح والملك للعتق في القريب فإن كل واحد منهما مؤثر فيه أما القرابة فلأن
العتق صلة والقرابة تؤثر في إيجاب الصلة والرق موجب للقطع لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة
هذه القرابة عنه ألا ترى أنها صينت عن أدنى الإذلال وهو النكاح احترازا عن القطع فلأن تصان
عن أعلى الإذلال كان أولى وكذا الملك مؤثر في إيجاب الصلات حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك

حتى لو كان العبد بين اثنين يلزمهما النفقة بقدر الملك وإن النفقة صلة والزكاة تجب صلة للفقراء
بالملك كذا ذكر. وإذا ظهر التأثير للوصفين وعدم الحكم بفوات أحدهما كان المجموع علة واحدة ثم
الحكم يضاف إلى الوصف الأخير منهما وجودا فإذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا
إليه حتى صار المشتري معتقا وكان الشراء إعتاقا فيجوز أن يقع عن الكفارة عند النية ويخرج المكلف
به عن العهدة لأنه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص ولو كان مضافا إليهما بعد وجود الوصف الثاني
لما كان الشراء إعتاقا ولما وقع عن الكفارة كإعتاق أم الولد ومتى تأخرت القرابة أضيف العتق
إليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب أو اشترياه ثم ادعى أحدهما أنه ابنه غرم للشريك قيمة
نصيبه لأن القرابة التي هي آخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق إليه ويجعل المدعي
معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك **قوله** وللأول أي للوصف الأول
شبهة العلة لكونه مؤثرا في الحكم ولكونه أحد ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الإسلام
رحمهما الله وذكر القاضي الإمام أبو زيد وشمس الأئمة رحمهما الله أن وجود نصف ما يتم علة بانضمام شيء
آخر إليه كأحد شطري البيع وأحد وصفي علة الربا من الأسباب المحضة لأن الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة
فكان المبدأ معتبرا للتمام وكان كالطريق إلى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف إليه
فيكون سببا محضا وقلنا أنه ليس بسبب إذ هو ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بجملته
بل هو مؤثر في إثبات الحكم وإن كان العلة كاسمها فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه أيضا لفوات
الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلة لكونه أحد ركني العلة أو وصفيها وبهذا قلنا إن حرمة
النساء تثبت بأحد وصفي علة الربا وهما الجنس والقدر حتى لو أسلم قوهيا في قوهي لا يجوز لوجود
الجنس ولو أسلم شعيرا في حنطة أو حديدا في رصاص لا يجوز أيضا لوجود القدر وذلك لأن ربوا
النسيئة شبهة الفضل فإن للنقد مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى كان الثمن في البيع نسيئة أكثر
منه في البيع النقد فتثبت بشبهة العلة لأن حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي أسرع ثبوتا
من حرمة الفضل لقوله عليه السلام إذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد أن يكون يدا بيد

قوهي منسوب إلى قوهستان كورة من كور فارس معرب

فيجوز أن يثبت بأحد الوصفين الذي له شبهة العلة ولا يثبت به حرمة الفضل لأنها أقوى الحرمتين
ولها علة معلومة في الشرع فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة ولا يقال لو ثبتت حرمة شبهة
الفضل بشبهة العلة يلزم توزيع الحكم على أجزاء العلة وهو باطل لأنا نقول ثبوت حرمة
النسيئة بأحد الوصفين باعتبار أنه علة تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع إذ التوزيع أن يثبت
بأحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به ولا يلزم علينا أن حرمة شبهة الفضل
الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالعينية حتى لو باع
ثوبا جيدا بثوب رديء من جنسه يجوز لأن اعتبار الجودة ساقط بالشرع في باب الربوا فصارت
كالعدم حكما ألا ترى أنها ساقطة الاعتبار عند وجود الوصفين فعند وجود وصف واحد أولى
فأما الدينية والعينية فثابتتان بصنع العباد فلا بد من اعتبارهما في باب الربوا كالتفاوت
بين المقلية وغير المقلية **قوله** والسفر علة للرخص الثابتة به اسما لأن الرخص تنسب إليه
في الشرع حيث يقال رخصة السفر كالإفطار والقصر كذا وكذا وحكما لأن الرخص تثبت متصلة به
حتى إذا جاوز بيوت المصر قصر الصلاة ولو طلع الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له أن يفطر
فكان علة حكما وإنما لم تثبت رخصة الفطر فيما إذا شرع في الصوم ثم سافر لأن الشروع فيه تقرر وجب الإتمام
والعارض اختياري فلا يؤثر في إباحة الإفطار بخلاف المرض وليس بعلة معنى لأن الرخصة
تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون نفس السفر لأنها هي المؤثرة في إيجاب الرخصة التي معناها
اليسر والسهولة كما أشار الله تعالى إليه بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر إلا أن ثبوت الرخصة
أضيف إلى السفر دون حقيقة المشقة لأنها أمر باطن يتفاوت أحوال الناس فيه فلا يمكن
الوقوف على حقيقته فأقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لأنه سبب المشقة في الغالب وإنما
يضاف الحكم إلى علة العلة عند تعذر إضافته إلى العلة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما
ولما أفضى تقرير الشيخ رحمه الله إلى إقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال وهو نوعان
أي وضع الشيء مقام غيره بطريقين أحدهما إقامة السبب الداعي إلى الشيء مقام المدعو إليه كما في

كما في المرض والسفر فان السفر اقيم مقام المشقة على ما مر وكذا المرض لان العلة المعنوية ما لها
اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف
التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة الحكم اليه وصار
الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون السفر لان السفر يوجب المشقة
بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب فلهذا تعلق الرخص بنفس
السفر ولم تتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه والثاني اقامة الدليل مقام
المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن نوع اثر له في المسبب اذ افضا اليه والدليل يخلو
عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير كما قيل كما في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه قام مقام
المحبة فيما اذا قال لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها دليل على
وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى
لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر
الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق
فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها ولان محبتها لان القلب
متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع
الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الاسلام
وكما في الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه
ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يجعل مباشرته
للضرورة كتناول الميتة وقد تقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضي على موجب العقد واقامة
حقوق الله تعالى المتعلقة بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة
فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي امر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق
في زمان تجدد الرغبة اليها وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا قال رحمه
الله

240

فيه ثلاثة اوجه من الفقه احدها الضرورة والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في المحبة
وبه تعدي الحكم الى الحيض ونحوه والثاني الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الزنا والاعتكاف
والحج والثالث دفع الحرج كما في السفر والطهر قوله واما الشرط فكذا الشرط في اللغة
العلامة ومنه الشروط للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوثق وفي الشريعة
هو عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد
عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق
يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا
عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول من حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق
من حيث الثبوت ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة ومن حيث
انه مضاف اليه وجودا كان الدخول شبيها بالعلة فكان بين العلامة والعلة فسميناه شرطا
ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل
وشرط له حكم الاسباب وشرط اسمي لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة كذا ذكر
الامام فخر الاسلام رحمه الله اما الاول فما ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم تعارضه علة صالحة
لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك صلح ان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه
وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده
صار شبيها بالعلة من هذا الوجه وعلل الشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشروط فجاز
ان يخلف الشرط العلة في جواز اضافة الحكم عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه من الجانبين
وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في الحقيقة لان الثقل علة السقوط في البئر
والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع فحفر تحته او نام على
سقف فقطع ما حوله او كان على غصن فقطع الغصن يحصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب
وليس بعلة لكن الارض كانت ممسكة له عن الوقوع مانعة عمل الثقل الذي هو العلة

وفي بعض النسخ كانت ممسكة وهي ما تمسكت فيكون حفر البئر ازالة للمانع واتحاد الشرط السقوط كزجو الدابة في قوله ابن اطلاق الدابة دخلت الدار وكذا شق الزق الذي فيه مائع شرط للسيلان لانه كان مانعا للمائع الذي فيه عن السيلان فكان الشق ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل المعلق ازالة المانع وثقله علة السقوط فكان كل واحد منها شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه فلا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص ليسقط به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى الشرط لانه اقرب الى العلة من الشرط لا لان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر لا اضافة اليه ايضا حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك يضاف التلف اليه دون الحافر وصار كانه القى نفسه وكذلك ثقل القنديل وسيلان المائع امران طبيعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا يصح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصورة مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها في ضمان النفس يعني فيما اذا تلف في البئر انسان وفي الاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء اخر وهو في حق ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم توجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض غيره فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل قلت هذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليس باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال

صفة التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو ثبتت في المشي في هذه الصورة بان كان ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا حفر بئرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك فههنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان يصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظفرت برواية في ما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بئرا في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق باطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية وذكر في التهذيب لو حفر بئرا في ملك الغير بغير اذن المالك ووضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخله رجل فهلك نظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجهان احدهما يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان يكون قوله والمشي مباح احترازا عن الخلاف فان الضمان عند اباحة المشي متقرر على الحافر بالاتفاق قوله فاما اذا كانت العلة صالحة للحكم اي لاضافة الحكم اليها او لاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك لان العلل اصول في اثبات الاحكام واضافتها اليها لكونها موثرة في الايجاب في الاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ما له شبه العلة وهذا اذا اجتمع علة حكم مع شرط تلك العلة كما اذا دفع نفسه في البئر لا يجب الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى بالحكم يضاف اليها كما اذا جرح انسانا فوقع في بئر حفرها

بهم

في هذه المسألة صح

غيره على قاذعه الطريق ومات يكون الدية عليها لان الحفر شرط عله اخرى وهي الثقل دون عله الجرح كذا في بعض الشروح **قوله** ولهذا اي ولما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العله قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهد والعبد بتعليق المولى عتقه بشرط ثم شهد اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان ما اداه الزوج الى المراه وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اي التعليق خاصه لانهم شهود العله فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافه الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيا وسمي شهود التعليق شهود العله وان لم يكن المعلق بالشرط عله قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق بعرض ان يصير عله فكان هذا تسميه للشي بما يؤول اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم وصار عله حقيقه فنصح تسميتهم شهود العله وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كانا شاهدي شرط والعله في ايجاب المهر هو النكاح لان شاهدي الدخول بدا اشهود النكاح عن الضمان حيث ان خلاه ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفا منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبروا شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح الموجب لاستيفا منافع البضع فبقي هذه شهاده على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم **قوله** وكذلك اي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العله لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعله الصالحه للاضافه ايضا كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعه بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد اخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج وفي العتاق بان شهدوا بان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت او قال

احترت العتق

ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اي ضمان نصف المهر في الطلاق وضمان العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصه لان الاختيار هو العله فان لزوم المهر وفوات ماليه العبد حصلا به لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العله دون السبب فلم يضمن شهود السبب شيا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجع شهود التخيير وحدهم وجب الضمان عليهم لان العله لم تصلح لاضافه الحكم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فصار مضافا الى شهود السبب كما يضاف الى الحافر في مسله الحفر **قوله** وعلى هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضه ما يصلح عله قلنا اذا اختلف الولي اي ولي الهالك في البير والحافر فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قول الحافر استحسانا والقياس ان يكون القول قول الولي وهو قول ابي يوسف اولا لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو يدعي القا النفس بعد اسقاط ذلك الضمان فلا تقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البير في العاده مع انه منهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فعند التنازع كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكر في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحيه العله لاضافه الحكم اليها وينكر خلافه الى الشرط التي هي امر ضروري فكان القول قوله ولان الظاهر حجه للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الديه على عاقله الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامه البينه على انه وقع فيها بغير تعمد منه مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البير امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالقا قصدا فتقابل الظاهران وبقي الاحتمال فيه فلا يجب الضمان بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجارح صاحب عله لان الجرح عله موجبة للضمان فعند وجود العله لا يقبل قوله في العارض المسقط من غير حجه فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل **قوله** وعلى هذا الاصل الذي بينا ان العله اذا صلحت لاضافه الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل قيد عبد انسان حتى ابق لم يضمن الحال قيمه العبد لمالكه باتفاق من اصحابنا وهو قول الشافعي رحمه الله ايضا

على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن
عند محمد كما في فتح باب القفص لان حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر
ازالة للمانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف
وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط
حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من اقسام الشرط
فالسبب اى السبب الحقيقي مما يتقدم على العلة لانه ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد
من ان يكون سابقا عليه والشرط مما يتاخر اى الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود
صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق
او انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود الشرط ووجوده فكان سابقا على وجود الشرط
ولا يقال الشرط كما يكون متاخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد
في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر
تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب
من حيث انه تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي
الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء فكان وجوده سابقا وسيلة
الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تاخر وجوده عن صورة
العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا ويؤيده
ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا عارضته علة لا يكون في معنى العلة ثم
ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا كان شرطا محضا ثم هو اى حل القيد
وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي
فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة
وهو الاباق غير حادث بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع نسبته عن

الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة
دون ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان
اعترض فعل فاعل مختار على الامر لان الامر بالاباق استعمال للعبد فاذا اتصل به الاباق يصير
غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه فخدم وبصيرورة العبد اذا عمل على وفق استعماله بمنزلة الالة
التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه
عند اعتراض فعل مختار عليه قوله وهذا اى حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة
مما ارسلها في الطريق فجالت يمنة او يسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك
الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لان حكم ارساله قد انقطع بالجولان والوقوف لانها انشات
سيرا باختيارها فكانت كالمنفلتة الا ان لا يكون طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا
لانه انما سيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سائقا
لها كذا في المبسوط واحترز بقوله على الاثر اذا ارسل دابة في الطريق فسارت فاصابت في وجهها شيئا
ضمن المرسل كما اذا ساقها لانه سائق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان لكن المرسل
وكان قائلا يقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب فقال المرسل
صاحب سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير
منسوب الى السبب حيث لم يذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان
الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل مسببا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض عليه
فعل مختار غير منسوب اليه فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل
سواء قوله قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله تعالى على هذا الاصل الذي مهدناه قالا
فيمن فتح باب قفص فطار الطير بعد في نوادر الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن
الفاتح بلا خلاف وفي ذكر العلة اشارة اليه انه اى الفاتح لا يضمن لان هذا اى فتح باب القفص
شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب

فجالت يمنة او يسرة

وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به تلف الطير
لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران والخروج فيتبع الاول وهو فتح الباب سببا محضا اي
شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا الى الفتح بل قصر على الخروج كما قصر
على الاباق في مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البير حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ثم نقصر
على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما
بعمق ذلك المكان فلم يصلح لقطع الحكم عن الشرط واضافته اليه حتى اذا اسقط نفسه في البير
هدر دمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو الالقاء في البير علة صالحة لاضافة
الحكم اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة الحكم عن الشرط واقتصر
على العلة وبخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى حامل على الذهاب كرها
مستقل الى المكره والفتح رفع للمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد
فقتله يحمل كانه فعل بنفسه لان الارسال سبب حامل على الذهاب بعد التعليم كالسوق
قبل ذلك ما من فتح الباب فلا الا ترى انه لو فتح باب الخلخل حتى خرج فصاد لم يحل ولم يملك بخلاف
الارسال كذا في الاسرار وما قال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطيران في فور
الفتح يضمن الفاتح لان فعل الطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط
ولان الطير لا يصبر عن الطيران عادة والعادة اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز
عنها ما دام خرج على الفور واستعملت عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن
عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة اليه باختيار الطير
في الطيران لانه اختيار فاسد كما اذا صاح بالدابة فذهبت صار ضامنا وان ذهبت
مختاره لانه اختيار فاسد اذ الصياح سايق فاشبه القود جبرا وكما لو التجيه على انسان
فلسعته يجب الضمان وان كانت في اللسع مختاره لان اللسع لها عادة متاكده فالتحقت بالطبيعة
وسقط اختيارها واذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم

انه ترك عادته وكان الخروج بعد ذلك على الاختيار فاشبه حل القيد والجواب
ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم واما لقطعه فنعم كالكلب يميل عن سنن الارسال وكالدابة
تجول بعد الارسال فكذلك هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز
ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما
بينا مستقل الفعل الى المكره ولا كالقاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذ الالقاء عليه تعرض فيه
بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا فتح حجر الحية حتى لو فتح حجرها فخرجت ولسعت انسانا لم يضمن عليه
ايضا واما القسم الرابع من الاقسام المذكوره وهو الشرط اسما لا حكما فكل حكم تعلق بشرطين
كان اول الوجودين شرطا اسما لا حكما لان وجود الحكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول
شرطا الا اسما واما القسم الخامس وهو الشرط الذي بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب
الزنا كما يجي بيانه قوله واما العلامة فكذا العلامه هي الامارة في اللغة كالميل للطريق
والمناره للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه
فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها فحسب مثل التكبيرات في الصلوة اعلام
على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة والتلبية شعار الحج ومثل رمضان في قول
الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذي يقع فيه الطلاق
وقد تسمى العلامة شرطا بمعنى بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل الاحصان
في الزنا عبارة عن اجتماع سبعة اشيا العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول
بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين بصفة الاحصان وفي الاخر مثل الاسلام قال الامام شمس الائمة
رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامراة هي مثله
واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة لا شرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط
تكميل العقوبة وانما قلنا ان الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف
انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت وجوده

الرجم ومعلوم انه ليس بعلة له ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفضي اليه فعرفنا ان الرجم غير
مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة
موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة
القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختارها بعض المتاخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة
المتاخرين من سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا لوجوب الرجم لا علامة حين يرد
بان شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم بالزنا موقوف
على وجود الاحصان وكونه سابقا على الزنا غير متاخر عنه لا يخل بشرطيته كالطهارة وستر
العورة والنية فانها سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تاخرها وتوقف انعقادها عليها في الصلوة
بعد وجود صورتها ثم انها شروط حقيقة بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست
بعلامات فكذا الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم متعلق
به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة
فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخرا عن صورة العلة ليتوقف انعقادها علة
عليه غير مسلم ايضا بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متاخرا عنها كما
في تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يحتمل الانفصال عن وجود صورتها
كالنكاح والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وساير ما يقبل التعليق
بالشرط فالشرط في هذا القسم متاخر عن صورة العلة وفي القسم الاول لا يتاخر لان الشرط لا بد من ان يكون
سابقا على المشروط والمشروط هو الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا يتصور تاخر الشرط عنها مرة

قوله ولهذا اي ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا
بحال يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم لان العلامة ليست بصالحة لحلاف بها عن
العلة اصلا لما ذكرنا انه لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا
اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون لان الشرط صالح لخلافة العلة
عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به ... حالة ...

مع ... | ... او ... | عنه ... | عند بعض المشايخ

عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان وحدهم
ضمنوا دية المشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان
الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة والشرط سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم
يتوقف على الشرط كما يتوقف على العلة لا يتصور ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد
منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه
ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود
الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة للاضافة اليها وههنا شهود الزنا شهود
العلة وهي صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم
وان ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في
مسئلة اجتماع شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختيار عامة المحققين مثل
شمس الائمة وابي اليسر والامام البرغري وغيرهم انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان
يستحيل اضافة الجناية اليه لان الجزء عقوبة متناهية والاحصان خصال حميدة ويستحيل
اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه والله اعلم

فصل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الحجج الاربع التي هي خطابات الشارع
وما يتعلق بها شرع في بيان العقل لان الخطاب لا يثبت الا بالعقل فكان بيان العقل واحكامه
اللوازم **قوله** اختلف الناس اي اهل القبلة في كذا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه
مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرقى
محرمة لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعمائه والعبث والسفه والظلم
على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في
الحقيقة ويجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من ان يجري فيها
التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن

وأرادوا في حسن الأشياء بالإيجاب والتحريم يحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع
ولا يعني بالوجوب والحرمة أنه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لأنهما لا يعرفان إلا بالسمع
بل المراد منهما أن يثبت في العقل نوع ترجيح للإتيان بما حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث
لا يحكم العقل في الفعل والترك فيهما بسواء بل يعقل ضرورة أن الإتيان بما حسنه يوجب نوع مدح
والامتناع عنه يوجب نوع لائمة والامتناع عما قبحه يوجب نوع مدحه والإتيان به يوجب نوع
لائمة إليه أشير في الكفاية قوله فلم يجوزوا أن يثبت كذا يعني لما كان العقل فوق العلل
الشرعية عندهم لم يجوزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول أو تقبحه فأنكروا ثبوت
رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بأن رؤيته موجود بلا جهة وكيف مع
أنه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي
إليه العقل فلا يجوز أن يرد بثبوتها النص وأنكروا أن يكون القبائح من الكفر والمعاصي
داخلة تحت إرادة الله تعالى ومشيته لأن إضافتها إلى إرادته ومشيته مما تقبحه العقول فلا يجوز
أن يرد الشرع بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لأن العقل أصل موجب بنفسه
عندهم فوق الدليل الشرعي فإذا صار الإنسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالآيات الظاهرة على الغائب
فقد تحقق العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف بالإيمان ثم فرعوا ذلك بقوله وقالوا
لا عذر لمن عقل صغيرا كان أو كبيرا في الوقف والتوقف عن طلب الحق وترك الإيمان بالله تعالى
فكان الصبي العاقل مكلفا بالإيمان حتى إن من لم يبلغه الدعوة أصلا ونشأ على شاهق جبل فلم
يعتقد إيمانا ولا كفرا ومات على ذلك من أهل النار لوجود ما يوجب الإيمان في حقه وهو العقل
وقال الأشعرية لا عبرة بالعقل أصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الأشياء وقبحها
بدون السمع ولا أثر له في إيجاب الأشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الإيمان
والصدق والعدل وقبح أضدادها بالعقل قبل السمع فأبطلوا إيمان الصبي لعدم ورود الشرع
في حقه وعدم اعتبار عقله فكان إيمانه كإيمان صبي غير عاقل فلا يعتبر وقالوا إن اعتقد الشرك

وأنكروا أن يكون المتشابه مما لا يحيط العلماء بعلمه لأنه لو كان كذلك لكان إنزال المتشابه أمرا باعتقاد ما لا يدركه العقل والله لا يجوز

ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى جاز أن يكون من أهل الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب قبل البعثة ولما نفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر
وبقوا على الفطرة وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل أخبر أن الحجة كانت قائمة
لهم قبل الرسل على تركهم الإيمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل
بعثة الرسل تامة في حقهم وبأن الله تعالى أخبر في غير موضع أن خزنة النار يقولون للكافرين
ألم يأتكم رسل منكم فيقولون بلى فنثبت لهم الحجة فألزمهم استحقاقهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها
وبأن الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فيخرج
الإنسان على ما عليه أصل البنية في فك عقله عن أسر الهوى وتنبيه تطلبه عن نوم الغفلة
بلا شرع حرجا أكثر من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لإدراك ما يدركه البالغ ثم ذلك
الحرج أسقط عن الصبي وجوب الإيمان لا بعقله وأسقط عنه الخطاب فلأن يسقط الإيمان لا
بمجرد العقل قبل إعانة الوحي كان أولى وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة
إبراهيم عليه السلام فإنه قال لأبيه إني أراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فإنه
قال ذلك لم يقل أوحي إلي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في ضلال مبين
وكذلك استدل بالنجوم بمعرفة ربه من غير وحي والله تعالى جعل ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله
عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه وبأن الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بأن لم يسيروا
في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة من كان قبلهم واعتبار قلوبهم عمي بترك التأمل ولو كانوا معذورين
لما عوتبوا مطلقا بالترك وبأن المعجزة بعد الدعوة لا تعرف إلا بدليل عقلي وآيات الحدث في العالم أدل
على المحدث من علامات المعجزة على أنها من الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان
به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الأولى ولما كان بالعقل كفاية كان بنفسه حجة بدون الشرع ولزم
العمل به كما يجب بالشرع وسائر الحجج إذا قامت كذا في التقويم والإرشاد قوله والقول الصحيح في
الباب أن العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الأول وعن جمهور أصحابنا لا كما قال
الفريق الثاني

وان من انكر معرفة الله بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولا يعذره
تغلبه الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية
الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات الاهلية
وهو من اعظم النعم لان الانسان يمتاز به من سائر الحيوانات وهو آلة المعرفة الصانع التي هي اعظم النعم
واعلاها ولمعرفة مصالح الدين والدنيا وهو اي العقل نور في بدن الآدمي وقيل محله منه الراس
وقيل القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس انما سماه نورا
لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة
التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسميته النور من الانوار
الحسية لانه لا يظهر بها الا ظواهر الاشيا فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير واما العقل فيستنير
به بواطن الاشيا ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها فكان اولى باسم النور وقوله يبتدا مسند
الى الظرف هو الجار والمجرور والجملة صفة لطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث
وفي فيدركه الى المطلوب في يتامله الى القلب يعني ابتدا عمل القلب بنور العقل من حيث
ينتهي اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان
اذا ابصر شيا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل فاذا نظر الى بنا رفيع وانتهى اليه بصره يدرك
بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى ساير اوصافه التي لا بد للبانى منه واذا نظر
الى السما ورأى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيأتها وساير ما فيها من العجائب
استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم مدبر حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيتبدى
اي يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تامل ان وفقه الله تعالى لذلك وهذا
انما يعم في المحسوسات واما فيما لا يحس اصلا فانما يبتدى طريق العلم به من حيث يوجد كالعلم
مثلا فانه ليس بمحسوس ولما احتيج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ام راجع الى غير ذاته
نعرف ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة ضرورية بوجودها يصح درك الاشيا

ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرفه كل انسان من نفسه وفي اللامشي هو جوهر يدرك به الغائبات
بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر ظهر بالقدس وروح نور اودعه الاس واودع
في قوالب بشرية واصداف انسانية كلما اضا استنار منابع اليقين واذا اطلع خفي مدارج
الدين وهو اي العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا بزغت اي طلعت كانت العين مدركة
للاشيا بها اي بنورها من غير ان توجب الشمس وجود تلك الاشيا او تكون هي مدركة اياها
او تكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل
من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك بعد اشراق نور العقل
بتوفيق الله عز وجل والملكوت الملك والتاء زائدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت
وشعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والشهاب بالكسر شعلة نار ساطعة
قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل وان كان آلة المعرفة لا تقع الكفاية به في وجوب
الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه لا يصلح
للايجاب بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع
لا الى العقل واذا صار العقل لا يعمل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده الا بتوفيق الله
جل جلاله فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغلغل بعقله في مضايق الحقائق مستخرج بفكره
وقريحته لخفيات الدقائق لما حرم العناية والتوفيق لم يهتد الى سوا الطريق ولم يعرف سبيل
الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهله وكم ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه لا بسعي لا بفضله
وانعامه وتقريره له على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فكم من مسلم عرف
سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد وردا من
من الصلاح الى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين بعد
ما كان من ابنا الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من الزيغ والطغيان وذلك الشقا
والخذلان بعد نيل سعادة الهدى والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال
ولا معونة الا من عند الكريم المتعال

قوله وبهذا اي ولانه لا كفاية بمجرد العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل
انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب
والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ
ولم تصف الايمان يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف ولو بلغت كذلك اي غير
واصفة ولا قادرة على الوصف لبانت من زوجها لانها قد صارت مكلفة بالايمان بالبلوغ
فتبين بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها في المسئلة
الاولى بعدم الوصف كما بعد البلوغ قوله وكذلك اي ومثل ما قلنا في الصبي قلنا في
البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا ان العقل غير موجب
بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا اذا لم يكن امهل لدرك
العواقب بان بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى بالتجربة وامهله
لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه
القلب عن نوم الغفلة فلا يجوز بعد الانتهاء انه لا يرى شيئا الا وقد عرف له بانيا ولا صورة الا وقد
عرف له مصورا فكيف يجوز بعد رؤيته صورا حسنة وبعد ادراك مدة التامل في جهله بخالقها
ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى
التجربة انه اذا راى غير مرة ان البنا لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا يدرك فيه
عواقب الامور ثم هو لم يتامل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور
الايات ووضوح الدلالات ظهورا لا يشك فيه عاقل ولا يرتاب فيه احد على ما قال تعالى سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان مقصرا في الايمان تاركا اياه مع وضوح
دلائله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعني اقامة الامهال وادراك
زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين
سنة يدفع ماله اليه وان لم يونس منه رشد لان دفع المال اليه معلق بايناس الرشد بالنص والحكم المعلق

بالشرط معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة
والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها اذ البلوغ يتحقق في الغلام بعد اثنتي
عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لستة اشهر ثم ان ذلك يبلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لستة اشهر
فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى هو في الاصالة فلا بد
من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد
اما تحقيقا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل
لا بد من ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الايات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا
لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك لاستخفاف بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون
معذورا قوله وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان
والتجربة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم تبلغه الدعوة او في هذا الباب الذي نحن بصدده وهو
باب التجربة والامتحان دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم انه كذا وكانه رد لما قيل انه مقدر بثلثة ايام
اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل يمهل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو يختلف باختلاف الاشخاص
فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان
كثير فيفوض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة
فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد استيفائه ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قدر
مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا من تتمة الكلام الاول
متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله ثم جعل العقل كذا ابتداء الكلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز
ان يكون معناه وليس على الحد الذي يتوقف عليه المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير موجب
اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري ونحو
ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء الكلام وقوله ثم جعل العقل من تتمته ثم جعل العقل حجة موجبة
بنفسه بحيث يمتنع الشرع اي ورود الشريعة بخلافه او يمتنع شرع الحكم بخلافه او يمتنع وجود المشروع

خلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في
الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي لكن اعتبرناه امورا طاهره
نسلمها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض الاشيا
كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث وعلم ان الشرع لم يرد بتحسين
ما قبحه العقل ولا بتقبيح ما حسنه حتى لم يجوزوا ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فعلم ان العقل
موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فانا عرف حسنه وقبحه به ونحن نسلم معرفة الحسن
والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه
لانه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله
دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا ومن الحق العقل من كل وجه ومنهم الاشعري
فلا دليل له اي ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله بدليل انه قال في قوم لم يبلغهم
الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين
في الضمان واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان
لانا لم نجعل كفرهم عفوا ولكن لم نجعل غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التامل
فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله وكذلك
متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله فليس معه دليل يعني انا قلنا انه لا دليل للفريقين لان
القائل بكونه ملغى لا يجد في نصوص الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق
الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لابد له من الرجوع الى المعقول بان يقول تردد جزم العقلا
من الحق بتحريم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي
العاقل فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه
لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول
فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز بفتحها ايضا عطفا على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا يستقيم

ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس
غالبة بهواها واذا حدث العقل حدث مغلوبا به الا في حق من اختصه الله برحمته واذا كان
مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الا ترى
انه لا يجوز في الحكم الزام الجاهل حسا والعامل مغلوب بالمانع فكذا لا يحسن الزام الجاهل بالحجة
والحجة مدفوعة مغلوبة بغيرها واذا كان كذلك لا بد من تأييده بدعوة الرسول الى ما يقوم مقامها
من ادراك مدة التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل من تمسك كل فريق بنصوص كما تلونا
نكشف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم قلنا تلك نصوص ما وله بعضها معارض ببعض فلم تتم
الحجة لاحد الفريقين بها لتاويل الفريق الاخر اياها بما يوافق مذهبهم فصارت كلها ساقطة
في حق التمسك بها في هذه المسألة لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل على ان
العقل موجب بنفسه من غير اعتبار الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه ملغى ايضا
كما ذهب اليه الفريق الثاني فكانت عن محل النزاع بمعزل فلذلك قال الشيخ لا دليل لهم واذا
ثبت ان العقل من صفات الاهلية اي من صفات تثبت بها الاهلية فلنا الكلام في هذا اي في
الاهلية على تاويل المذكور فنقسم على كذا **فصل في بيان الاهلية** اهلية الانسان
للشي صلاحيته لصدور ذلك الشي وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي الامانة التي اخبر الله عز وجل بحمل الانسان اياها بقوله
وحملها الانسان اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود
ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال ولهذا
اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة وقوله فان الادمي يولد دليل
على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة
وملك النكاح بشرا الولي وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض
من لم يتم راحة الفقه في مصنفه في اصول الفقه ان تقدير الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة

من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل إليها بل الشرع مكنه بأن يطالبه بذلك القدر من المال
فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال ثابتة بالإجماع فمن أنكرها فهو مخالف للإجماع
والذمة العهد في اللغة لأن نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة
أي عهدا وقال عليه السلام وإن أرادوكم أن تخفروهم ذمة الله فلا تخفروهم أي عهده والمراد
بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد سابق كذا ذكر فخر الإسلام **قوله** بناء على العهد
الماضي يعني إنما تثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص به أهلا
للإيجاب عليه والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما
أخبر الله تعالى عنه بقوله وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية روى سعيد بن
جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في تفسير هذه الآية
أخذ الله الميثاق من ظهر آدم فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرها بين يديه كلهم قبلا
أي عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال ألست بربكم قالوا بلى شهدنا تلاها إلى قوله المبطلون
وقد روى حديث أخذ الميثاق جماعة جمة بألفاظ مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب
والحسن والسدي ومقاتل ومجاهد وأبو العالية وعطاء بن السائب وغيرهم وإلى هذا القول
ذهبت عامة المفسرين وأهل الحديث والفقه فهذا هو المراد بقوله بناء على العهد الماضي يعني العهد
الذي أخذ عليهم يوم الميثاق **فإن قيل** ظاهر الآية لا يوافق هذا التفسير فإن الآية تدل على
أخذ الذرية من ظهور بني آدم فإن قوله تعالى من ظهورهم بدل من بني آدم بدل البعض من الكل بتكرير
الجار والحديث يدل على إخراج الذرية من صلب آدم فما وجه التوفيق **قلنا** وجه التوفيق
ما قال الكلبي إن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون إلى يوم
القيامة فكان ذلك أخذا من ظهره وكان ذلك في أدنى مدة كما يكون في موت الكل بالنفخ في الصور
وحيوة الكل بالنفخة الثانية **فإن قيل** فما وجه إلزام الحجة بهذا ونحن لا نذكر هذا الميثاق
وإن تفكرنا جهدنا في ذلك **قلنا** أنسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لأن الدنيا دار غيب وعلينا

وعلينا الإيمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما يعني بذلك الحجة وتثبت العذر
ما قال الله تعالى في أعمالنا أحصاه الله ونسوه وأخبر أنه سينبئنا بها ولأن الله تعالى جدد
هذا العهد وذكرنا هذا المنسي بإنزال الكتب وإرسال الرسل فلم نعذر كذا في التيسير والمطلع
وذكر في الكشاف أن معنى أخذ ذريتهم من ظهورهم إخراجهم نسلا وإشهادهم على أنفسهم وقوله
ألست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على
ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في أنفسهم وجعلها مميزة
بين الضلالة والهدى فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال ألست بربكم وكأنهم قالوا بلى
أنت ربنا شهدنا على أنفسنا وأقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله ورسوله
وفي كلام العرب وإلى هذا القول مال الشيخ أبو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون أخذ
الميثاق الذي نحن بصدده ثابتا بالسنة دون الآية **قوله** وقبل الانفصال هو جزء من وجه
يعني الجنين قبل انفصاله عن الأم جزء منها من وجه حسا وحكما أما حسا فلأن قراره وانتقاله بقرار الأم وانتقالها
كبيرها ورجلها وسائر أعضائها ولهذا تقرض بالمقراض عنها عند الولادة وأما حكما فلأنه يعتق
بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال
وصيرورته نفسا برأسه لم يكن جزء الأم مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة أي كاملة حتى صلح الجنين
لأن يجب له الحق من العتق والإرث والوصية والنسب ولم يجب عليه أي لا يصلح لأن يجب عليه الحق حتى
لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الأقارب وإذا انفصل عن الأم بالولادة
ظهر له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب محذوف أي كان صار أهلا
بسبب ذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغي أن يجب عليه الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب
وكمال الذمة غير أن الوجوب أي لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود حكمه وهو الأداء
عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز أن يبطل الوجوب أي لا يثبت
في حقه أصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالأداء وغرضه وهو الابتلاء لفوات الأداء عن اختيار كما ينعدم

لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما
بانقسام الاحكام فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا
ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه الحقان في الاحوال الاقسام المذكورة
في فصل ما يتعلق بالحج وبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد من الاموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها
ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فينقسم الوجوب بحسب انقسامها
وتفصيل الاحكام في حقه ونوع الوجوب عليها مذكور في المطول ثم بعض مشايخنا مثل
القاضي الامام ابي زيد وغيره قالوا بوجوب حقوق الله تعالى جميعا على الصبي من حين يولد
كوجوبها على البالغ ثم سقوطها عنه بعد الوجوب بعذر الصبا لدفع الحرج وذلك لان الوجوب
مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي كتحققهما في حق
البالغ لان الصبي والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فيثبت الوجوب
باعتبار السبب والمحل وهذا لان الحقوق الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا
اختيار منه شاء او ابى واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة الفعل ولا قدرة التمييز
وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب الا يرى ان النائم والمغمى
عليه والمجنون يلزمهم الصلوة على اصلنا بوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة
على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها تسقط بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا للحرج وذهب المحققون
منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من غير اعتبار
ما هو حكم الوجوب وهو الاداء مجاوزة الحد في الغلو واخلاء ايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة
لان فائدة الحكم في الدنيا تحقق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء
فبه يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا الجزاء
في الاخرة يبتني عليه كما قال تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبات الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز
القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد صورة لان الصبي غير مخاطب بالحقوق

251

الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة فكان القول
بعدم الوجوب اصلا اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء او قضاء خال
عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب سالم عن هذا الفساد المعنوي وتقليدا
للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا واستدلالا بان الوجوب لو كان ثابتا عليه
ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في
السفر وحيث لم يقع المؤدي عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به اولى
واليه اشار الامام فخر الاسلام رحمه الله **قوله** ولهذا اي ولان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه
لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لانه لما لم يكن الكافر اهلا لاحكام الله تعالى لا يراد بها وجه الله تعالى
مثل المعاملات والعقوبات من الحدود والقصاص لانه اهل لادائها والمطلوب من المعاملات مصالح
الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على الاخرة وكذا المقصود من العقوبات
المشروعة في الدنيا الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب من
المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة وزجر من المؤمن ولا خلاف ان الكفار يؤاخذون بترك الاعتقاد
بالشرائع التي هي الطاعات لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة فاما
في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا ان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي
وعامة اصحاب الحديث وقال عامة مشايخ ديارنا انهم لا يخاطبون بادائها بما يحتمل السقوط من العبادات
وان اداها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان والامام المصنف وهو المختار
وفائدة الخلاف لا تظهر في احكام الدنيا فانهم اذا ادوها في حال الكفر لا يكون معتبرا بالاتفاق ولو
اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالاجماع وانما تظهر في احكام الاخرة فان الكفار
يعاقبون بترك العبادات عند الفريق الاول زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند
الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بان سبب الوجوب

الوجوب

منظره

متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعد كان ذلك تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر الذي هو راس الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدته الاداء لا غير فان الايمان واجب على كافر قد علم الله تعالى منه انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء الا بخلاف معلوم الله تعالى محال ولكنها وجبا لفائدة توجه العذاب فكذا ههنا وجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الاخرة بحكم الله تعالى والكافر بوصف الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره بحكم الله تعالى كالعبد لا يكون اهلا للملك المال والمراة لا تكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة بحكم الله عز وجل واذا سقط اهليته ما هو المطلوب بالاداء سقط عليه الاداء وبدون اهليته لا يثبت الوجوب وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه حيث يصير به اهلا لحكمه وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا لوجوبه وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار للتخفيف عليهم كما ظنوا بل لتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر بالاداء العبادة والنعمة في اداء العبادة للمؤدي المامور لا للامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من الشرع للمامور فعسى ان يقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وقولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب للاداء لا للاثم فلم يجز التصحيح بكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهليه الاداء يعني لا يثبت نفس الوجوب في حقه اصلا لعدم القابل

وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية وهو عدم الاهلية لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون الاداء اي دون وجوب ادائه لان الوجوب متعلق بحدوث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بصفة فيثبت الوجوب اذا انضم فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر الصبا ايضا واذا كان الوجوب حاصلا واداؤه بشرطه وهو الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف اي من غير ان يكون مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة فانها مترددة بين نفل وفرض فتقع نفلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فثبت ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة يحتمل السقوط باعذار كثيرة فتسقط بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السلف عن السببية هذا هو مختار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ وان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب الا انه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب وهو الاداء صار موجودا بمقتضى الاداء الا ان الوجوب لانعدام الحكم فاذا صار موجودا

ثابتا هم

ومن الاسباب وصلاحية الذمة والامر بعد ذلك الالتزام اداء الواجب على ما عرفت ووجوب الايمان يتعلق بحدوث العالم

بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى
انه وان ادرك المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى كان المؤدى
فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه
وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل
الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما اهلية الاداء فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل
وقاصر اي نوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فثبت بكذا لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين
لكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى
ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كان كل واحدة منهما قاصرة
كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه
قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في الاحكام فالاهلية الكاملة
عبارة عن بلوغ القدرتين ادنى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة
عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احديهما درجة الكمال ثم الشرع بنى على الاهلية
القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه
لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة عليه
منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء
حرج لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن والحرج منتف ايضا بقوله
تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطبه الشرع اولا من حكمته ولا اول ما يعقل ويقدر
رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل ثم وقت الاعتدال
يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم
فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على
العباد

وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطا لا اعتبار
لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما واهدر اكله
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ
والمراد بالقلم الحساب على ما قيل والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا
بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة
منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله تعالى متعلقة بما هو منقسم الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون
لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون
البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو
نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب والاصطياد والى ما هو ضرر محض كالطلاق
والعتاق والى ما هو متردد بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام الاقسام
الستة كما ستقف عليه قوله وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبتني على الاهلية القاصرة قلنا
انه الضمير للشان صح من الصبي العاقل الاسلام يعني في حق احكام الدنيا والآخرة جميعا وما يتمحض
منفعة اي صح منه ما يخلص منفعة كقبول الهبة والصدقة لخلوه عن العهدة فهذا بيان حكم القسم
الاول من كل نوع وقال الشافعي رحمه الله لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر بعد الاسلام
ولا تبين منه امرأته المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصلح
وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير موليا عليه من
جهة غيره حال العجز عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت
الولاية عليه على انه عاجز فاما في احكام الآخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحته لتمحضه الاعتقاد
عن ضرره وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما
ينفصل عن الآخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال
صح اسلامه في احكام الآخرة ولا يصح في احكام الدنيا حتى يجري عليه احكام الكفار فلا يصلى عليه

غير مشروع بوجه كالايمان والى ما هو قبيح مح

ووقف في مقابل المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو كافر في احكام الاخرة مومن في احكام
الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
ولنا ان الايمان حقيقة قد وجد من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما لو تحقق
من البالغ وذلك لان سببه الايات الدالة على حدث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار
وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز
وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام ويلزم الخصم
على وجه لا يبقى في معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهليته الايمان ثابتة له حقيقة لان
الكلام في الصبي العاقل وكذا حكما لانه اهل لان يهدي ويجيب للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي
من اهل ان يكون هاديا وداعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى واتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة
والله اعلم فيتبين به انه من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق الاولى وبعد وجود السبب
والركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا
لان الايمان نفع محض والحجر عنه كفر والايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال ولهذا
لم يحتمل النسخ والتبديل ولا يخلو عن وجوبه في عينه زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل
الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع فان قيل نحن نسلم انه نفع محض في حق
احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عند التزام احكام الشرع وهو دائر بين النفع والضرر
حيث يحرم به الارث من مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة وان كان يرث من المسلمين وتحل
له المسلمة فكان بطريق النفع والضرر فلا يصح منه قلنا ما يترتب عليه من حرمان الارث والفرقة
الواقعة بينه وبين امراته مضاف الى كفر الثاني على الكفر واباءه عن الاسلام لا الى اسلام
من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا الاسلام
المسلم وكذا الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى كفر الاخر واباءه
عن الاسلام لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بل ان

لان الايمان يصح من غير قريب موته ولا امراة يفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام
وتحقيقه لا ان يكون مختصا به ومثله لا يمنع صحة الايمان لان تعرف صحة التي يستفاد بها
حكم الاصلي وهو سعادة الاخرة فاما ما نحن فيه فانما هو من ثمراته الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه
او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة في حقه
بهذا السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون
مشروعا في حقه وانما ثبت العتق بناء على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق
الارث والهبة من غير عتق فلا يمتنع الارث بعين الواسطة وكذا الوكيل بشراء عبد مطلق يملك
شراء ابي الامر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه
والدليل عليه ان الاحكام التي هي من ثمرات الاسلام تلزمه اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان
اسلم احد ابويه ولم يعد لزومها عهدة لما قلنا ان المقصود منه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات
فكذا اذا اسلم بنفسه ولا نسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان ينفذ الرجل
على مباشرة التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه
ثم يثبت حكمه في ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما
باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن
يثبت حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا في نفسه اذا كان
التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية اثبتت للولي
عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا ليتسع طريق النفع قوله
وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى
يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضي وضمان لان ذلك نفع
محض لانه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات
بعد اداء ما هو مشروع بصفة الفرضية في حق البالغ بلا لزوم مضي اذا شرع فيها ولا لزوم

اذا افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة
على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها
لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى بخلاف ما كان مالياً منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه
لان فيه اضراراً به في العاجل باعتبار نقصان ماله ويبتني ذلك على الاهلية الكاملة دون القاصرة
ولان الوجوب لما لم يثبت في حقه يكون الاداء منه تبرعاً محضاً بالمال وهو ليس من اهله **قوله**
وبملك براي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجازة الولي واذنه ما يتردد
من النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رابحاً كان نفعاً وان كان خاسراً كان ضرراً ونحوه
كالاجارة والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن وغيرها لان
الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك البيع والثمن
والاجرة والمهر للولي وقد صار اهلاً لمباشرتها بوجود اصل العقل حتى صح منه هذه التصرفات
لغيره وامتناع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر براي الولي التحق هذا القسم بما تمحض
نفعاً فيصح من الصبي مباشرته وفي القول بصحة مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب براي
الولي من النفع مع فضل نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له بمباشرة الولي
وتوسع طريق الاصابة ايضاً لان منفعة التصرف تحصل له بمباشرته ومباشرة وليه وذلك انفع له
ان ينسد عليه احد البابين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة له طريق واحد وذلك انه جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام راي الولي الى رايه باعتبار قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق الصبي بالبالغ
او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ وذلك انه صيرورته بمنزلة البالغ مختار ابي حنيفة
رحمه الله حتى قال ينفذ بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ من غيره من البالغين اذ كما ينفذ منه
بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله نفوذ تصرفه لمكان الاعتبار
راي الولي فان انضمام رايه الى راي الصبي شرط جواز تصرفه بحيث رايه الخاص وهو اذنه للتصرف في جميع التصرفات
برايه الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه فكما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ منه

> ولو اذن الصبي المأذون كالاقرار بغصب واستهلاك في حال اذنه واضافه الى ما قبل الاذن جاز اقراره مع ذلك لان ضمان الغصب والاستهلاك من جنس ضمان التجارة مبسوط

الصبي بعد اذن الولي له والعقد فيه اي الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في
مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك
الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة وابو حنيفة رحمه الله يقول
التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجب للشفيع الشفعة في الكل ويدخل
تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست تجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير
مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن في الاصل والابعد من الضرر فلا يصح التصرف من الولي ويصح من الصبي كالاقرار
بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب
المجاهزين لتحصيل مقصود مهم من الربح في تصرفات اخر بعد ذلك فكان هذا الغبن اليسير سواء عند
ابي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي المأذون مع الولي بغبن فاحش وروايتان في رواية اجازه لما قلنا
انه صار كالبالغ بانضمام راي وليه الى رايه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبي او مع وليه
وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا ان يكون نائباً عن وليه وفي رواية اخرى رده اي التصرف
بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك لان الصبي في الملك اصيل لانه مالك حقيقة واصل
العقل والراي ثابت له فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في
رايه خللاً ويجبر ذلك براي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه نظراً الى الوصف فاعتبرت
شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ يمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن له ليحصل
مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيعه الصبي
منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي او مع الولي
بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظراً الى الاصل **قوله** وعلى هذا اي على ان ما فيه احتمال
ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه براي الولي قلنا في المحجور اي الصبي المحجور عليه اذا توكل
اي قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان
يباين سائر الحيوان بالبيان ولهذا امتن الله تعالى بقوله خلق الانسان علمه البيان وفيه اهتداؤه

التصرفات وذلك منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا تعتبر
وان كان نفعا محضا لان صحة اداء الشهادة مبنية على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية
ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهلية الولاية فيصح توكيل الصبي ولم تلزمه العهدة اي الاحكام التي
تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان في التزامها معنى الضرر ولا يثبت
ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولي تلزمه لان قصور رايه انزاح باذن الولي فصار اهلا للزوم
العهدة وفي بعض النسخ وباذن المولى تلزمه فكان المراد منه المحجور وعلى هذه النسخة العبد المحجور
وحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكيله بدون اذن المولى لكمال عقله ولم تلزمه العهدة
دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى تلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسألة على
الاصل المذكور لا يصح لانها بغير الاصل بعض اخر يستقيم تخريجها عليه ولا يخلو عن تمحل فيكون
النسخة الاولى اظهر **قوله** ومن اعتبار البر ليس بعقد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او
لم تكن لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عين هذه الصورة لمكنة الاشارة الى الخلاف
واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله
لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الاخرة بعد ما استغنى عن المال بسبب الموت
لان اوان تنفيذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار
كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية اخت الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي
البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يتضرر بزوال ملكه عنه
في حال حاجته وبخلاف اعتاقه حيث لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون
فيه وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك
بطريق التبرع في حال الحيوة فلا تصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انها حالة
الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق الحال لا يعتبر كما لو باع شاة
اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه

صار في الحال بعد الموت فيكون ضررا محضا نظرا الى ... الشرع

بغير بدل لكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته
لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق امراته المحرمة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة
الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار
وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا للامر على الناس ولئن
سلمنا ان في ايصائه نفعا من حيث حصول الثواب ففي القول بصحته ترك نفع اعلى منه
لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فانه نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه فيكون
اولى عنده من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم
واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله لسعد رضي الله عنه لان تدع ورثتك اغنياء
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الايصاء
عنه اي عن الارث ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه الا انه اي
الايصاء كذا جواب عن سؤال يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال
انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق
والهبة والصدقة والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ رحمه الله
الى بيان حكم القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك اي المضار في حق الصبي لانه مظنة
المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار المحضة
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية
وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم شرعية الطلاق
او العتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع
فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشايخنا رحمهم الله ان هذا الحكم
غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امراته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي
فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحقق

الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا فان في هذا تنبيها على فساد قول
من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب الخالي
عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه
عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في
قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكانت طلاقا
في قول محمد رحمه الله واذا وجدته امراته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا
عند بعض المشايخ واذا كاتب الاب او الوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره
واستوفى بدل الكتابة صار الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا
وهذا الاعتبار بالاعتاق تكليف بالاهلية القاصرة في جعله معتقا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان لا اكتفاء
بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض
قوله ما خلا القرض اي الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي وينوب عنه في ذلك لان صيانة
الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاة نفعا محضا وحقيقة
القرض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة المفلس اذ الاستقراض في العادات ممن هو فقير
عن ملك وهذا اصل محل الصدقة ولذا جعلها في الثواب لزيادة الحاجة فاشبه التبرع بمنزلة
الحق مثل ما ان لهذا لا يملكه الوصي لان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين
الذي على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا
على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقتضيه النظر والبدل مأمون عن التوى باعتبار
الملاءة وباعتبار علم القاضي وامكان تحصيل المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان
مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين بعرض التلف باسباب غير محصورة فصار
القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون القرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة ...

الصواب صح

فلا يملكه من لا يملك التبرع صح

كان القرض نظر القاضي فيملكه على الصبي وضررا في الوصي لترجح جهة التمليك في حقه فلا يملكه
ولان في ولاية الاب يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملكه لانه
لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فقد ذكر
في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضي خان رحمه الله ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه يملك
عليه والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة وقال محمد رحمهما الله لا باس به
اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر في احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض
مال اليتيم والغائب لنفسه **قوله** واما الردة فكذا بيان حكم القسم الثاني من حقوق الله
تعالى اي الردة من الصبي العاقل صحيحة اي معتبرة غير مهدرة في احكام الدنيا والاخرة عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا لحقيقة الحكمة حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام
نعوذ بالله لا يجعل ذلك عفوا بعذر الصبا فتبين منه امراته المسلمة ويحرم عن
الميراث من المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا
وهو القياس فاما في احكام الاخرة فهي صحيحة على ما اشار اليه عبارة شمس الائمة رحمه الله في
اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها في احكام الاخرة ولا
هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف
النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي
كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما تمحض
ضررا ويحرم منه على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد في
الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان
الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة
لا لكونها مشروعة لانها لا تحتمل ان يكون مشروعة بحال وانها تتحقق من الصبي العاقل كالايمان
وسبب الحظر في حقه لانها لا تحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات ولا في حق شخص من

من اشخاص

الحكم بصحتها منه ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن
الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر فكذا بعذر الصبا
بوصفه ان جهله بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا لشيء جهله فكيف
الجهل بالله تعالى يعد علما مع انه اقبح من الجهل بغيره فلم يجعل ارتداده عفوا لكان
صحيحا في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان ومن زال ايمانه بالارتداد
حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او صاح في حجه
او اعتكافه او اكل في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها له ضرر لانه باشر
ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع
الفرقة انما يلزمه حكما لصحته اي لصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه
الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل
هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثله الضمير للارتداد اي لا يصح العفو عن مثل هذا
الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا
لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته بواسطة لزومها
واما عدم جواز قتله بعد الارتداد فلان القتل ليس من حكم عين الردة ومن لوازمها بل
هو يجب بالمحاربة والصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة وكان
ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال
الحجر وهو الصبا وتحقق معنى المحاربة بعد البلوغ الا انه في الاستحسان لا يقتل ويجبر
على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل
ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار
دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله كالمرأة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه
شيء كذا في المبسوط والله اعلم

فصل في الامور المعترضة على الاهلية

ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما ينبني عليها من الاحكام شرع في بيان امور
تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت
وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء
اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما نقف على تفصيلها والعوارض جمع عارضة
اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه
من حد ضرب ومنه سمي المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين يقابل الآخر على وجه يمنعه
عن اثبات الحكم وسمي السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها وسميت هذه الامور التي
لها تأثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء
عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في جملة العوارض وان كانت منها لانه
لا تأثير لها في تغيير الاحكام وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض
وان تغير بها بعض الاحكام لدخولها في المرض فكان ذكر المرض ذكرا لها كذا قيل واورد عليه
الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه بانهما وان
دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو
ما ثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء بانه نزل لا اختيار للعبد
فيه نسب الى السماء على معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب وهو ما كان لاختيار
العبد فيه مدخل وقدم السماوي على المكتسب في الذكر لانه اطرح في العارضية لخروجه عن اختيار العبد
واشد تاثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب في ذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان
لان الانسان قد يخلو عن الصغر كادم وحواء صلى الله عليه ورضي عنها فانهما خلقا كما كانا من غير تقدم
صغر ولان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا
عارضا على حقيقة الانسان ضرورة ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال الله تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت في حال دون حال

بالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن للعبد فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم
فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه باختيار ابقائه
وهذا بخلاف الرق حيث لم يجعل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل
بواسطة الاسلام لانه شرع جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كالحد
الزنا والقذف والرقة وبعد ما يثبت لا يمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم
انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة لانهما يثبتان
في اول احوال الادمي وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر
في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون ليمكنه الحاق الصغر به **قوله** اما الجنون فكذا.
قال الشيخ ابو المعين رحمه الله لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل
ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور
والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث
للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه
يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر لتوقف صحته على العقل نظرا للمجنون كالصبا والرق
فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل
والتمييز فيرد بها لا يمكن اعتبارها شرعا فلذلك ينعقد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينعقد
باجازة الولي فكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار من الاصل وتسميته محجورا عنها توسع
بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان تعتبر ولكنها لم تعتبر لحق المولى
والصبي فيكون اطلاق الحجر فيها بطريق الحقيقة ويسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط احترز به
عما لا يحتمل السقوط من الاداء بالاثار من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة
الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم
وسائر العبادات فلا يجب عليه لان الزامه عليه نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار عن البالغ العاقل

فاما الافعال فانها
توجد حسا لا ترد
فلا يتصور الحجر
عنها شرعا فلذلك
تؤاخذ بضمان الاتلاف
في الاموال على الكمال
وهو في ذلك اهل
لحكمه وهو ثبوت الملك
في المضمون صح

فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو الامتداد على ما نبينه وكذا الحدود والكفارات لانها
تسقط بالشبهات والاعذار فيسقط بالجنون المزيل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق
والهبة وما اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي
لانها من المضار المحضة **قوله** واذا امتد الى اخره كان القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب
العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله لان اهلية
الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يجب الوجوب بخلاف الاغماء لانه لا ينافي العقل ولا يزيله
بل هو عجز عن استعمال آلة القدرة كالنوم فكان العقل باقيا كما كان لكن عجز عن استعماله السبب لم يوجد
ذلك السبب بالاعدام الا ان علماءنا الثلثة استحسنوا فيه اذا قل بان زال قبل الامتداد فجعلوه
ساقطا لاعتبار ملحقا بالنوم والاغماء وذلك لان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد
الحق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج على المكلف بعد زوالها
وجعل كانهما لم يوجدا اصلا في حق ايجاب القضاء لان العبادة كانت واجبة ففاتت من غير عذر
فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد
لا انه ترك اي الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او اغمي عليه
او جن ولم ينتبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك فيه ركن وهو فعل مقصود
ولا بد فيه من التحصيل بالاختيار وما به من العذر يسلب الاختيار لكن عند زوال العذر جعل
هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق اداء الركن
هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى ان يكون كذلك بل صحة ان الشرع الحق
العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم والاغماء وفي
حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا
في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان ادنى بالصحة فاما اذا كثر الجنون بان امتد فصار
لزوم الاداء مؤديا الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار فيسقط القول بالاداء

اي يلزمه دفعا للحرج في القضاء وبعدم الوجوب اي بعدم الوجوب ايضا لانعدام الاداء فان
السبب لا يوثر في الوجوب الا لفائدة الوجوب لي الاداء او القضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب
فائدة وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن ثابت بلا اختلاف بين
اصحابنا فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل العارض عند ابي يوسف رحمه الله حتى لو افاق
قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه
قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فاته من الصلوات عنده وعند محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية
هو بمنزلة الجنون العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل
قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ لانه فيه مانعه عن قبول الكمال فيبقيه له على ما
خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فتلزمه الحقوق مقتصرة
على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان
معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق
ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما
زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان
مثل العارض بعد البلوغ **قوله** وحد الامتداد كذا اعلم ان الامتداد في الصوم والصلوة
وساير العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون ايجاب
العبادة معه موقعا في الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع الجنون واداؤه قد وجبت العبادات
عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون حال الافاقة في وقت واحد فيحرج في ادائها
لكثرتها ثم لما لم تكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت
الا ان وظيفة الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فاعتبرت كثرتها بدخولها في حد التكرار
فحد الامتداد في الصوم بان يستوعب الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق
في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة
الحلواني رحمه الله

انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر لا يجب عليه
القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة
من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده
اختلفوا فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم
كما اعتبر في الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرار لتكميل وصف
الكثرة فان اصل الكثرة يحصل باستيعاب الجنس ولكن يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على الاصل
وفي باب الصوم يزداد المؤكد على الاصل اذ لا ياتي وقت وظيفة اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فلو زاد
ما جعلنا تبعا على الاصل وهو فاسد ولا يلزم عليه زيادة المرتب على المرة الواحدة في الوضوء
فانها شرعت لتكميل الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة
بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت لا تماثل الفرض فلا يرد نقضا
لان المطلوب نفي المماثلة من التبع والاصل وقد حصل هاهنا وما نحن فيه لان الزائد فيه شرط
كالاصل فلم يجز ان يكون مثلا له والثاني ان الصوم وظيفة السنة او وظيفة الشهر وان
كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان كان اداؤها في بعض
الاوقات وبهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من شوال
بمنزلة صيام الدهر كله كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى اذ الاستيعاب
لا يتحقق الا بوجود جزء من شوال فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته وتاكدت الكثرة به فلا حاجة الى
اعتبار تكرار حقيقة الواجب فكان هذا مثل ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الصلوة
على ما سنعرفه **قوله** وفي الصلوة ان يزيد اي الجنون على يوم وليلة اختلف اصحابنا فيما يحصل
به التكرار فاعتبر محمد رحمه الله دخول نفس الصلوات في حد التكرار بان تصير الصلوات ستا لان التكرار
يتحقق به واعتبر ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله دخول وقت الصلوات في حد التكرار فاعتبرا
الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات واليه يشير لفظ الكتاب وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا

حتى بعد طلوع الشمس من اليوم الثاني او في قبل الزوال او قبل خروج وقت العصر فعند
محمد رحمه الله يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار
حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس وهو اليوم والليلة قد دخل
في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام مقام الواجب الذي هو سببه
للتيسير على المكلف في اسقاط الواجب عنه قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة
وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة ان يستغرق الجنون الحول عند محمد رحمه الله وهو
رواية ابن سماعة عنه ورواية الحسن عن ابي حنيفة والمروي عن ابي يوسف رحمهم الله في الامالي
قال صدر الاسلام ابو اليسر وهذا هو الاصح لان الزكوات تدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وروى هشام عن ابي يوسف رحمهما الله ان الامتداد في حق الزكوة باكثر السنة ونصف
السنة ملحق بالاقل لان كل وقتها الحول الا انه مديد جدا فقدر باكثر الحول عملا بالتيسير
والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر واخف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط
الواجب من اعتبار الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها
واذا زال الجنون قبل الحد الذي ذكرنا في كل عبادة وهو اصلي كان على الاختلاف المذكور
بين ابي يوسف ومحمد رحمهما الله على ما ذكرناه في الصوم والصلوة وبيانه في حق الزكوة فيما
اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك لنصاب فزال جنونه بعد مضي ستة اشهر ثم تم الحول من
وقت البلوغ وهو مفيق وجبت عليه الزكوة عند محمد رحمه الله لانه لا فرق بين الاصلي والعارضي
ولا تجب عند ابي يوسف رحمه الله بل يستانف الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ
الان عنده ولو كان الجنون عارضيا فزال بعد ستة اشهر تجب الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق
لانه زال قبل الامتداد عند الكل ولو زال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا تجب الزكوة عند محمد
سواء كان اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الامتداد ولما مر ان الاصلي كالعارضي عنده
وعند ابي يوسف رحمه الله لا تجب لوجود الزوال بعد الامتداد قوله وما كان حسنا

لا يحتمل غيره مثل الايمان بالله عز وجل مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي
وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل العفو
مثل الكفر فيثبت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار
وان كان غير ثابت في حقه الا ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه
من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في الدين الا ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في
حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية
في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان يعفو ردتها وهو فاسد
فلزم القول بثبوت الردة في حقه ضرورة وانما تثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه
مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا تثبت الردة
في حقه لانه مسلم تبعا للدار اذ الاسلام يستفاد بآخر الابوين وبالدار فاذا حكم الاسلام نزجيه بطلت
الابوين ظهر اثر دار الاسلام لانه خلف عن الابوين ولو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان
ثم ارتدا ولحقا به بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في الايمان فلا يصير
تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان
بتقرره له منه وهو الاعتقاد والاقرار فلم ينعدم ذلك بالاسباب التي اعترضت فبقي مسلما
كذا في نكاح الجامع قوله واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون فيسقط عن الصغير
ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه بوجه لانه اي الصغير الضمير راجع الى مدلول
الصغر عديم العقل والتمييز كالمجنون والتمييز معنى يعم جميع الحيوانات به تعرف ما يحتاج اليه
من المنافع والمضار التي يتعلق بها بقاؤها ركبه الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان
به يدرك عواقب الامور ويتحامى الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل الجنون
بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديمهما واما اذا عقل اي ترقى
الصبي عن ادنى درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شيء من اثار العقل فقد اصاب ضربا

أي نوع من أهلية الأداء فكان ينبغي أن تثبت في حقه وجوب الأداء حسب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك أي
مع أنه قد أصاب ضربا من الأهلية لأنه ناقص العقل بحق لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غايته الاعتدال
فسقط به أي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم
وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فإنها تحتمل السقوط بالأعذار وتحتمل النسخ في
أنفسها وفي أسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت فيجوز أن يسقط بهذا العذر الذي
هو رأس الأعذار وأن لا يجعل تلك الأسباب أسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب ولكن لا يسقط
عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الإيمان فإنه فرض دائم لا يحتمل السقوط لأنه تعالى إله دائم منزه
عن التغير والزوال فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الألوهية لكن قد يتعذر الحيدية لا الأداء بعذر
حقيقي أو تقديري مع بقاء الوجوب كما يتعذر في أداء الصلوة بعذر حقيقي أو تقديري كالنوم وفقد
الطهارة مع بقاء الوجوب فلا جرم أداء الصبي كان فرضا لا نفلا على ما مر بيانه **قوله** وجملة
الأمر أي الأمر الكلي في باب الصغر وحاصل أحكامه أن يوضع عن الصبي العهدة أي يسقط عنه
عهدة ما يحتمل العفو والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة وقيل العهدة
ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب كالغرفة اسم لما حصل من الغرف ويصح منه وله أي من
الصبي بأن يباشر بنفسه وللصبي بأن يباشر غيره لأجله ما لا عهدة فيه أي لا ضرر فيه كقبول
الهبة ونحوه مما هو نفع محض لأن الصبا من أسباب المرحمة طبعا فإن كل طبع سليم يميل
إلى الترحم على الصغار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل سببا
للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو أي جعل الصبا سببا لإسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن
البالغ بوجه واحترز به عن الردة فإنها لا تحتمل العفو وعن حقوق العباد فإنها حقوق محترمة
تجب لمصالح المستحق وتعلق بقاؤه بها فلا يمتنع وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ بعذر
ولهذا أي ولأن الصبا سبب للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب
القتل حتى لو قتل مورثه عمدا أو خطأ يستحق ميراثه لأن موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وبالأعذار

كثيرة فيسقط بعذر الصبا ويجعل كأن المورث مات حتف أنفه ولأن الحرمان ثبت بطريق
العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فإنها
تجب لعصمة المحل وهو أهل لوجوبها عليه إذ الصبا لا ينافي عصمة المحل ولا يلزم عليه أي على
عدم حرمان الصبي عن الإرث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ
بالله أو كان رقيقا لا يستحق الإرث عن قريبه لأن الرق ينافي أهلية الإرث لأن أهليته بأهلية الملك
إذ الوراثة خلافة المالك والرق ينافي الملك لما سنبينه ولأن تورث الرقيق عن قريبه تورث
الأجنبي عن الأجنبي حقيقة لأن الرقيق لما لم يكن أهلا للملك ثبت الملك ابتداء للمولى وذلك باطل
ولأنه ألحق بالأموات والمال ليس بأهل للإرث وكذلك الكفر أي وكالرق الكفر أنه ينافي الإرث
لأن الكفر ينافي أهلية الولاية على المسلم بقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
والإرث مبني على الولاية ألا يرى إلى قوله عز وجل إخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا
يرثني فإنه يشير إلى أن الإرث مبني على الولاية كذا ذكر الشيخ فخر الإسلام رحمه الله في شرح التقويم
والحرمان الحق وهو الإرث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر أو عدم أهليته أي أهلية المستحق
أو عدم أهلية الحق للشخص كما في الرق لا يعد جزاء أي عقوبة فلا يمتنع بسبب الصبا ألا يرى أن من
لا يملك الطلاق لعدم النكاح أو العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة فكذلك هذا ثم الشيخ
رحمه الله أشار ههنا إلى أن الولاية سبب الإرث وذكر في عامة الكتب أن سبب الإرث هو اتصال
الشخص بالميت بقرابة أو زوجية أو ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شرط الأهلية كالحرية لأن الشيخ
لما نظر إلى أن الكافر لا يخرج بكفره عن أهلية الإرث مطلقا فإنه يرث من كافر آخر وذلك لا يثبت بدون
الأهلية بخلاف الرقيق فإنه لا يرث من أحد أصلا فلم يكن أهلا للميراث بوجه جعل الكفر مزيلا للسبب
والرق مزيلا للأهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السبب
قوله وأما العته بعد البلوغ وكذا العته إذا توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط
الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر أموره فكلام المعتوه

يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل ويشبه العته اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن
خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغر في الاحكام الحق العته باخر احوال الصبا في جميع الاحكام
ايضا حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه
وتوكله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي
لكنه اي العته يمنع العهدة اي ما يوجب الزام شيء ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع
والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يومر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امرأته بنفسه
ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون اذن الولي لان كل
ذلك من العهدة والمضار ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان
ما يستهلك الصبي والمعتوه من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما فاجاب عنه
بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي
عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا
استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود في اغلب الاستعمال وهو المراد بها ههنا وضمان
المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل
المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها او بالغا معتوها لا ينافي
عصمة المحل لانها باعتبار حاجة العبد اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته
الله عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعذر الصبا والعته بخلاف حقوق الله
تعالى فانها تحتمل السقوط بالابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود
لانها انما وجبت بالعقد وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار فلم تجعل العقود اسبابا
لتلك الحقوق في حقهما قوله ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه
العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات كما في حق الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي
الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات فانا لم نسقط الوجوب

احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع
وجوب العبادات وليس كما ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف
على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب
عن الصبي كان اثر عدمه في حقه اثر في سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط بان
صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بعد بقي هو كما كان قبل البلوغ
وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو
ان لا يودي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط عن الصبي في اخر احواله تحقيقا
للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما
يثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل
العجز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره ولما جمع
الشيخ رحمه الله بين اول احوال الصبا والجنون وبين اخر احواله والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء
من الحكم فقال واما الفرق بين الجنون والصغر اي الفرق بين الجنون والصغر المراد به اول احواله
الذي لا عقل فيه للصبي لان هذا العارض اي الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر
فقيل اذا اسلمت امرأة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل
المجنون لان فيه ابطال حق المرأة والصغر محدود فوجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو
زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امرأة نصرانية فاسلمت المرأة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما
وترك على حاله حتى يعقل الصبي ولا يصح عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك
للنكاح بالاسلام بنفسه وفي التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة الى ان يعقل غير ضرر ولا فساد في
الحال لان عقل الصبي في اوانه معهود على ذلك اجرى الله تعالى العادة فكان التاخير اولى فاذا عقل
عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب بالاداء

لا اسلام لان الخطاب انما سقط عنه فيما هو حق الله تعالى دون حق العباد ووجوب العرض هاهنا
لحق المرأة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا
فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المرأة الى البلوغ كذا في شرح الجامع **قوله** واما الصبي العاقل
والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعني في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو
اسلمت امرأة المعتوه الكافر يعرض العرض على نفسه في الحال كما يعرض في اسلام امرأة الصبي العاقل العرض
على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي العاقل نص على صحة اسلامه
نص عليه في مختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفد العرض عليه فوجب العرض
على وليه دفعا للظلم عن المرأة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان
اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال فقد افترقا
في ان الواجب في الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي المجنون العرض على وليه دون نفسه
فحصل مما ذكرنا ان المجنون يساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما
في ان الواجب في حقه العرض على وليه وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون
الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل
في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل.
قوله واما النسيان فكذا. قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب
الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطارئ ويبطل اطراده بعرس التعريف
بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله
بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم والاغماء من ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها
قبل النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا
لامور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للمخيلة مانعة من انطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل
هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش

ثم انه لا ينافي نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية واعتبار الحقوق على الناسي
لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج ليمتنع الوجوب اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل
في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه اي النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشرع
بحيث يلازمه واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه
غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس
لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها عن غيره عادة والتسمية في الذبيحة اي ومثل نسيان
التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه وتغير منه حال البشر
ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف
جعل عذرا لكنه اي جعل النسيان الموصوف من اسباب العفو في حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد
فسخ الصوم وجعل كان التسمية موجودة فيحل الذبيحة وانما جعل التسمية من حقوق الله عز وجل
لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق الله عز وجل لانه اي النسيان
المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لكونه بصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية
فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو بوجه حتى
لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا للابتلاء
لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء بل حقه في نفسه وهي محترمة فيستحق حقوقا يتعلق بها قوامها
كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يفوت وجوبها فاما حقوق الله تعالى
فابتلاء لانه جل جلاله غني عن العالمين وله ان يبتلي عباده بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد
ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم واقوالهم والابتلاء لا يتحقق مع العجز بعدم العلم فجاز ان يجعل النسيان
عذرا في بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه **قوله** ولهذا اي ولان النسيان الغالب جعل عذرا
قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا مما يقع في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلاة
لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان
في الصوم

قال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين

فيجعل عذرا بخلاف السلام في غير حالة القعود والكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيهما غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة له مانعة عن النسيان اذ انظر اليها فكان وقوعه فيه لغفلته وتقصيره فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه **قوله** واما النوم فكذا. النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب هو سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضا وقوله فعجز عن كذا ليس بتحديد للنوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب بالاداء نتيجة قوله يعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم عجزا عن كذا كان حكمه تاخير حكم الخطاب في حق العمل لا سقوط الوجوب لاحتمال الادا حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضا على تقدير عدم الانتباه وهذا لان بعض العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول زمان العجوب ويتكثر الواجب بسبب فيسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يحرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية وقوله وبطلت عباراته نتيجة قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما نافى النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت عباراته فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشرا وصار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر **قوله** ولم يتعلق الى آخره. اذا قرا المصلي في صلوته قائما وهو نائم لا يصح قراءته في المختار لما قلنا ان فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد بقيامه وركوعه وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد وقيل انها تعتد من الفرض لانها ليست بركن ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز ان تحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا تتادى في حالة النوم وذكر في المنية اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يعد ابطل صلوته

وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له وهو المختار للشيخ والامام فخر الاسلام رحمهما الله وذكر في المغني وفتاوى قاضي خان والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوازل اذا تكلم في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوته وهو المختار واما اذا قهقه النائم في صلوته فلا رواية فيها عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكوفيني تفسد صلوته ويكون حدثا لانه ترتب بالنص على القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ وهذا اختيار عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة رحمهما الله انها تكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما كونها حدثا فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم وكانت القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله والمختار للمصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام بيننا ما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث وهو الاختيار وضدها **قوله** والاغماء كذا الاغماء فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رحمه الله وكانه اراد به فتورا غير طبيعي والا دخل النوم فيه وانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل فتبقى الاهلية ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار اوجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب

بتأخير الخطاب إلى الأداء وبطلان العبارة كالنوم ثم أشار إلى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة
والحكم فقال وهو أي الإغماء أشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة
لأن النوم فترة أصلية أي طبيعية بحيث لا يخلو الإنسان عنه في حال صحته فبهذا الوجه يختل
كونه عارضا وإن تحقق العارضية فيه باعتبار أنه زائد على معنى الإنسانية ولا يزيل أصل
القوة أيضا وإن أوجب العجز عن استعمالها ويمكن إزالته بالتنبيه وهذا أي الإغماء عارض من
كل وجه لأن الإنسان قد يخلو عنه في مدة حياته فكان أقوى من النوم في العارضية ينافي القوة
أصلا لما بينا أنه مرض مزيل للقوى ولهذا لا يمكن إزالته بفعل أحد بخلاف النوم لأنه عجز عن استعمال
القدرة مع وجودها ولهذا أي ولكونه أشد من النوم كان الإغماء حدثا في كل الأحوال مضطجعا كان
أو قاعدا أو قائما أو راكعا أو ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الأحوال لأنه بذاته لا يوجب استرخاء
المفاصل إلا إذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع أي الإغماء البناء قليلا كان
الإغماء أو كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه أو غير مضطجع لأنه من العوارض النادرة في الصلاة فلم يكن
في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في حال البناء ولأنه فوق الحدث في المنع عن
الصلاة لأنه مع كونه حدثا في جميع الأحوال يخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الأداء لأنه
مفتقر إلى كل واحد منهما كذا في بعض الفوائد بخلاف النوم لأنه لازم للإنسان بأصل الخلقة فكان
كثير الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وذكر في فتاوى قاضي خان إذا نعس في الصلاة ثم
غلبته عيناه فنام حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم تفسد صلاته
لأنه حدث سماوي فله أن يتوضأ ويبني وقيل لا تفسد صلاته ولا تنتقض طهارته كالو نام في
السجود فأما إذا نام مضطجعا متعمدا انتقض وضوؤه وبطلت صلاته بالاتفاق واعتبر امتداد
الإغماء استحسانا في حق الصلاة خاصة حتى يسقط به الصلاة إذا امتد ولم يعتبر امتداد النوم
في حق [illegible] أصلا وكان القياس أن لا يسقط بالإغماء شيء وإن طال كما ذهب إليه بشر بن غياث المريسي لأنه
لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الأصلية فيؤثر في تأخير الأداء دون سقوط القضاء [illegible]

(عادة)
لأن الفرق أن الإغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فإذا قصر اعتبر بما يقصر عادة
وهو النوم فلا يسقط به القضاء وإذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء
ثم امتداده في حق الصلاة أن يزيد على يوم وليلة باعتبار الأوقات عند أبي حنيفة وأبي يوسف
وباعتبار الصلوات عند محمد رحمهم الله على ما بينا في الجنون وقال الشافعي رحمه الله
امتداده باستيعاب وقت الصلاة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلاة كاملا لا يجب عليه القضاء لأن
وجوب القضاء ينبني على وجوب الأداء ولم يفرق بين النوم والإغماء لأن النوم عذر أخس منه بخلاف الإغماء
ولكنا استحسنا بحديث علي رضي الله عنه فإنه أغمي عليه أربع صلوات فقضاهن وعمار بن
ياسر أغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم أغمي عليه أكثر من يوم
وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا أن امتداده في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
لا يعتبر امتداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم أفاق يجب عليه
يلزمه القضاء [illegible] ذلك إلا عند الحسن البصري فإنه يقول سبب وجوب الأداء لم يتحقق في حقه
لزوال العقل بالإغماء ووجوب القضاء ينبني عليه وقلنا أن الإغماء عذر في تأخير الصوم إلى زواله
لا في إسقاطه لأن سقوطه بزوال الأهلية أو بالحرج ولا تزول الأهلية به لما بينا ولا يتحقق الحرج
به أيضا لأنه إنما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم نادر لأنه مانع من الأكل والشرب فيعيش
الإنسان شهرا بدونهما لا يتحقق إلا نادرا فلا يصلح لبناء الحكم عليه وفي الصلاة امتداده غير
نادر فيوجب حرجا فيصح اعتباره **قوله** وأما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال
ثوب رقيق أي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي
يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات واحترز (علة ٢)
بالحكمي عن الحسي فإن العبد ربما يكون أقوى من الحر حسا لأن الرق لا يوجب خللا في سلامة
البنية ظاهرا أو باطنا لكنه وإن قوي عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج
وما يملكه المالك غيرها ولا يلزم عليه أن أهل الحرب أحرار حتى يملكوا بالاستيلاء لأن تصرفاتهم

نافذة والكتابة صحيحة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق
فيهم بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة للتملك فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على ديانتهم فيما
بينهم ثبتت هذه الاحكام في حقهم شرع اى الرق جزاء في الاصل اى في اصل وضعه وابتداء ثبوته
فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا
بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في آيات الله تعالى والنظر في دلائل وحدانيته جازاهم الله
تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به بحال الملك حتى جعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك
والابتذال لكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من امور
الحكمية اى صار في حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء
وهو ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون
ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج فانه في الابتداء ثبت بطريق
العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من امور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضة المعترض للامر اى الذي نصب لامر فعلة من العرض
يقال فلان جعل عرضة للبلاء اى منصوبا له بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا
الله عرضة لايمانكم اى معرضا لها فتبتذلوه بكثرة الحلف والمعنى ههنا ان الانسان بسبب
الرق يصير معترضا ومنصوبا للتملك والابتذال اى الامتهان **قوله** وهو وصف لا يحتمل
التجزي اصله التجزؤ بالهمز لكن الفقهاء ليّنوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموز
فصار تجزوا ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا ياء فقالوا التجزي ومثله التوضؤ والتوضي ان الرق
لا يحتمل التجزي ثبوتا وزوالا والمراد من التجزي وعدمه فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل هل يتحول
~~حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك من اتصافه به يقبل التجزي او لا يقبله فانهم~~ وقال محمد بن سلمة
البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم
نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف البعض

في حقنا
بالحرية
غيره
بالواو

شائعا دون النصف والحكم يبتنى على السبب كذا في المبسوط ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه
شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شائعا دون النصف والحاصل ان المحل
لا يتجزى في قبول هذا الوصف كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والجهل وكما ان المرأة لا تتجزى في اتصافها
بالحل والحرمة والمراد من التجزي وعدمه فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل هل يتحول حكم الرق
او العتق او الاعتاق او الملك من اتصافه به يقبل التجزي او لا يقبله فانهم لم يستدل على ان ما
ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسألة المذكورة بان محمدا رحمه الله ذكرها في احد عوى الجامع من غير
ذكر خلاف بل لانه مذهب اصحابنا جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم تثبت الملك بمنزلة الا
في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة
رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي
هو ضد الرق لا يحتمل التجزي باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية
يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه وان قهره
كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض
ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز
للغير عنه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا اى الحجم المحل عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز
بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الاخر
بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك في التجزي
وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى
حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له
في عبد عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق انفعاله العتق لازمه الذي يتوقف وجوده
عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر
بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال وهو العتق متجزيا لم يكن

الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق
الذي هو الفعل متجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه
في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى
لو اعتق نصفا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان
يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق
بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة
ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته
وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اي يصير عتيقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان
بيانا انه لا استدامة فيه للرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيتجزى في المحل كالبيع وذلك
لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو ملك المالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعي يثبت في
اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التمليك لانه عقوبة بالجناية على حق الله تعالى
فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى
وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك له كتعلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء
وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا ملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك
المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجز كالثوب الا انه اذا ازاله الى العبد والعبد
لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا
واعتاقا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان
يكون فعل المرسل ملاقيا للرق كالقاتل فان فعله لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم تزهق الروح بنقض
البنية فيكون فعله قتلا ذكره القرشي فيكون اعتاقا بواسطة التمليك لا بدون الواسطة فهذا معنى
قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجز الى اخر **قوله** وصار ذلك اي اسقاط الملك الذي هو متجز
لثبوت العتق الذي هو غير متجز مثل غسل اعضا الوضوء لاباحة الصلوة فانه متجز حتى كان

شرح

غاسل بعض الاعضا متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض ولا تثبت اباحة الصلوة التي
هي غير متجزية اصلا بل تتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية
وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية حتى كان يوقع الطلقة والطلقتين مطلقا
ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد فكذا هنا الا ان العبد استحق بازالة الملك عن البعض
حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد
ولما استحق العتق في الحال ولم يحتمل النقض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا
بين حر وعبد ولان في الكتابة تأخر حق العبد في العتق وفي القول بعتق الكل ابطال ملك الذي
لم يعتق فكان التأخير اولى كذا في الاسرار فالحاصل ان الاعتاق عنده اثبات العتق قصدا وازالة
الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا
لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف المرأة وايقاع نصف تطليقة
وعندهما الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو
حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا
قوله وهذا الرق ان الذي يتجزى بيان احكامه وكانه احترز بلفظ الاشارة عن الكافر فانه
يتجزى رقا ولا يمنع مالكيته المال يبقى مالكيته المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى
لقيام المملوكية بالاعني مملوكيته من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان
يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان
فلا يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد **فان قيل** يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه
مال مالكا للمال من حيث انه ادمي لا من حيث انه مال كما قلتم في مالكية غير المال **قلنا**
لو قيل بمالكيته من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك
مبتذل للمال والمال مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكيته
ما ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباتها كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن ذهاب فالاولى ان يتمسك
في هذا الحكم بالاجماع

ومن فصل ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك
للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وتصرفات له
اهلية هذا التصرف في كان يباع عن المولى متى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا من حيث التصرف
في ذمته حتى ان المولى لا يملك الرائتم بحث في ذمة عبده ابتدا فبقي له الاهلية في ملك هذا التصرف
كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بقي مالكا لذلك التصرف كذا في
مادون المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الاحكام المبنية على الملك في حق
الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى في ذلك لانهما لا يملكان الاعتاق لانه من
احكام الملك كالاعتاق وقال مالك رحمه الله يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت بعقد النكاح
او التسري فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة بالنكاح كان اهلا بالطريق الاخر لان ملك المتعة الذي يثبت
بالنكاح اقوى مما يثبت بالتسري والجواب ما بينا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حق العبد
لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تأثير لاذن المولى في اثبات الاهلية انما تأثيره في اسقاط
حقه عند قيام اهلية العبد والتسرية الامة التي يبوئها بيتا ويعدها للوطي فعلية وهو النكاح
يقال تسرر جارية وتسرى كما يقال تظننت وتظنيت وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر
كذلك لانه صار احق بمكاسبه لحريته يدا فيوهم ذلك جواز التسري له فازال الوهم بذكره قوله
ولا يصح منهما حجة الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام
حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة
للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن والمال والعبد لا يملك شيئا منها اما المال فلما قلنا واما المنافع
فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت
منافعه للمولى واذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب الا ما استثنى عليه اي على المولى
سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض
ليست للمولى بالاجماع والحدود فبقي على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه
مجزي

فلا يسقط عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث جاز عما ادى عن الفرض لان ملك المال
ليس بشرط الوجوب لذاته وانما شرط للتمكن من الوصول الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير
وجب عليه الاداء وكان اداؤه حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلمولاه
وباذن المولى لا يخرج المنفعة عن ملكه فانما وقع اداؤه بما هو ملك غيره فلا يتادى به الفرض كما لو
ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تتادى بملك المال وهو للمولى لا لنفسه وهذا بخلاف الجمعة اداها
باذن المولى حيث تقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء
الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداء الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط
قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد
بالرق لم يصر مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء وكان في حق هذه
الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية
اما لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقا فيكون اهلا لقضائها وهو الملك
لا استغناء بامة المولى في وطيها عند الحاجة كما لا يمكن الاستغناء بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست
له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح واعتبر توقف
نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه اذ لم يرد حرمانه ما اخر يتعلق به وما انتهاء الى المولى
فلم يكن بد من اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر
من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط
الشهود عند النكاح لا عند الاجازة تعرف ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه هو المالك للنكاح دون
المولى ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا للنكاح لما ملك
المولى اجباره لانا نقول انما يملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان
لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار دون المولى وهو المالك للطلاق الذي
هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا
ببقائهما

ويبقى له ملك الدم والحياة كما ثبت ما لكيه النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلافه ولا يملك دمه وصح
اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولي القصاص مستحق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر
فكان هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل الحر به لانه مساو له في اصل
الحرية في حق الدم والحياة **قوله** وينافي الرق كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر
في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها
بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما ينافيه لان كمال الحال في الكرامات ينبئ عن
العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تناف مثل الذمة فان
الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة والحل
فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اثم وملامة كرامة
بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي صلى الله عليه وسلم الى التسع او الى ما شاء لزيادة شرفه
وكرامته على كافة الخلق والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والاسلام ذلك كرامة
لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته
اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لا ذمة له اصلا
ومن حيث انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعفت
بالرق فلم تحتمل الدين اي لم تقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام
مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة
والكسب تعلق الدين بها يستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب
الخراب وجب ضم الكسب اليها ليتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى
فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده يصرف الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب
تصرف مالية الرقبة اليه ولا تباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع الا انه اشترى الا اذا
كان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله

٢٧١ ، 270

قوله وكذلك الحل اي كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل الذي
يبتني عليه ملك النكاح وتصير المرأة به اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين
كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية
النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سوا
كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف
ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان
استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت اهلية استحقاق
النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة فلذلك اثر الرق في انتقاصه الى النصف
كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن
عمر رضي الله عنه انه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين **قوله** ويطلق الامة ثنتين
يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل
المرأة وهو ما صارت المرأة به محل النكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل
لانه سبب للسكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الامور
كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة وما يختصان بها فكان الحل نعمة في حقها
بالطريق الاولى فكما يتنصف حل الرجل بالرق يتنصف حلها بالرق ايضا والطلاق مشروع لرفع
هذا الحل فيتكامل حل المرأة اذ لو كان محلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس لكن
ملك عبدين ملك اعتاقين ومن ملك عبدا واحدا لم يملك الا اعتاقا واحدا ولما كان حل الامة على
النصف من حل الحرة فات بتنصيفها ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان
الطلاق الواحد لا يتجزأ فكمل فصار ما يفوت به حل الامة طلاقتين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه السلام طلاق
الامة ثنتان وعدتها حيضتان وتتنصف العدة لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك
النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها كما اثر في تنصيف الطلاق فكانت عدة الامة حيضتين وكان ينبغي

لما كان محل العبد على النصف من محل الحر

ان يكون حصة ونصفا لكن الحصة الواحدة لا تقبل التنصيف فتتكامل ولا تسقط لان جانب
الوجود راجح على جانب العدم ولا احتياط فيه ايضا والقسم حتى كان للامة الثلث من
القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فتتنصف بالرق كالحل وقد روي انه عليه السلام قال
للحرة يومان من القسم وللامة يوم **قوله** والحد انما تنصفت الحدود في حق العبد والامة
لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعم لما كملت في حق المحصن
كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم تكمل النعم في حقه والدليل عليه ان النعم لما
كملت في حق المحصن باستجماعها من الحرية المنكوحة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم
ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ورضي عنهن بتشرفهن بمصاحبته كان شرع
العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن كما قال تعالى يا نساء النبي من
يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق
العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه واما فيما لا يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فان
الحر والعبد فيه سواء **قوله** وانتقص قيمة نفسه الى اخره ولما تأتى الرق كان الحال
انتقص قيمة نفس العبد عن قيمة نفس الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة الجاني
قيمته ولا تزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا او اكثر
وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله تجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى
المالية في العبد راجح على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية
تجب القيمة وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال واذا كان الواجب بدل المالية يجب
تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ونحن نقول اعتبار معنى النفسية اولى
من اعتبار معنى المالية لانها اصل والمالية تابعة لها فان النفسية لو زالت بالموت لم تبق المالية ولو
زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة معنى
النفسية

دون المالية هكذا في ايجاب المال ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لا يطابق خطر الحمل خطر الحر باعتبار
صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصالة يتبين بكمال المالكية وتمام المالكية بالحرية
والذكورة فبالحرية تثبت مالكية المال وبالذكورة تثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية
العبد بالرق فانه ينافي مالكية المال فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن
دية الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية لان الرق ينقص احد ضربي المالكية
وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
المال لم تزل عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين
ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة
اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق
اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء
الحاجة ملك اليد الا ترى ان المأذون يستحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا تعلق الدين بكسبه
الذي في يده الا ان يد المكاتب لازمة ويده غير لازمة كالاجارة مع العارية وكذا لو اودع العبد
مالا غيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع مأذونا كان العبد او محجورا كذا في جامع شروح
الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في ديته لا بالتنصيف فاما بالانوثة فينعدم احد
ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا تملك النكاح
بل هي مملوكة فيه فلزوال احدى المالكيتين بالكلية وجب تنصيف ديتها وبما ذكرنا خرج الجواب
عما قال يجب على هذا التخريج ان ينتقص دية العبد عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته
عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقبة فلا يمكن في
التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ما له خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل ما يستولى به
على الحرة استمتاعا واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن في بعض
الاحكام وتأيد ما ذكرنا بقول ابن مسعود رضي الله عنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها
عشرة دراهم

ومثل هذا لا يثبت حكم المسموع من الرسول صلى الله عليه وسلم فإن قيل لا نسلم أن مالكية
النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين أحدهما توقفها على إذن المولى بخلاف الحر والثاني
اقتصارها على امرأتين بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته إلى الأربع قلنا التوقف على الإذن
لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فإن مالكيته كاملة مع توقفها على إذن الولي وذلك لأن
التوقف لدفع الضرر عن المولى أو عن الصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا
تنصيف عدد الأنكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الحل فإن مالكيته
فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان وأما الجواب عن استدلالهم بما إذا
انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو أن الضمان ضمان الدم في تكميل القيمة أيضا ولهذا تجري
فيه القسامة وتتحمله العاقلة لأن الموجب لنقصان دمه صيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته
فما دام يمكننا نقص دمه باعتبار قيمته بالانتقاص بذلك السبب الذي انتقص به وهو المالية ويكون
ذلك الناقص بسبب الاعتبار بالمال بدل دمه لا بدل ماليته وإذا لم يمكن إثبات النقصان بالاعتبار
بالمال بأن ازدادت قيمة المالية على دية الحر وجب النقص شرعا لكن نقدر له خطرا كما بينا ووجوب
الضمان للمولى لا يدل على أنه بدل المالية لأن القصاص وجب للمولى أيضا وهو بدل النفس بالإجماع
بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال
فيستوفيه المولى الذي هو أولى الناس به كما يستوفي القصاص قوله وهذا عندنا أي كون
العبد أهلا للتصرف في المال ولاستحقاق اليد عليه مذهبنا فإن المأذون يتصرف لنفسه بطريق
الأصالة لا بطريق النيابة ويثبت له الحكم أصليا وهو اليد على أكسابه فكان الإذن فك الحجر الثابت بالرق
ورفعا للمانع من التصرف حكما وإثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة إلا أن اليد الثابتة بالإذن
غير لازمة لخلو الإذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لأنها بعوض كالملك المستفاد
بالهبة مع المستفاد بالبيع وعند الشافعي رحمه الله هو ليس بأهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد
ولكنه يستفيد التصرف واليد بالإذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل

يتصرف للموكل ويده في الأكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع ويبتنى عليه أن الإذن في نوع من التجارة
يكون إذنا في الأنواع كلها عندنا وعند الشافعي لا يكون كذلك وأن الإذن لم يقبل التوقيت عندنا
حتى لو أذن لعبده شهرا أو سنة كان مأذونا أبدا إلى أن يحجر عليه لأن هذا إسقاط الحق والإسقاط
لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل أن يقبل التوقيت احتج الشافعي رحمه الله بأن المقصود من التصرف
حكمه وهو الملك وأنه يحصل للمولى لا للعبد لأنه بالرق خرج من أن يكون أهلا للملك وإذا لم يكن أهلا للملك
الذي هو المقصود من التصرف لم يكن أهلا لسببه وهو التصرف لأنه شرع لحكمه لا لذاته فلا ينفصل
عنه وإذا لم يكن أهلا للتصرف بنفسه لم يكن أهلا لاستحقاق اليد أيضا لأن اليد لا تستفاد إلا بملك
التصرف أو بملك الرقبة وقد عدم الأمران في حقه وإذا ثبت أنه ليس بأهل للتصرف بنفسه كان تصرفه بعد
الإذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما دخل تحت الإذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
إلا بالتنصيص ونحن نقول إن التصرف كلام معتبر جعل سببا للحكم شرعا ومحله ذمة صالحة
لالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره عن الأهل وأهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالإجماع لأنها
تثبت بالعقل وهو لا يختل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت رواياته في الدين وإخباراته في الديانات
وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لأنها عبارة عن وصف في الشخص يصير به أهلا للإيجاب والاستيجاب
كما بينا والعبد من هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى فإنه بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى وصح إقراره بالحدود
والقصاص ولو أراد المولى أن يتصرف في ذمته بأن يشتري شيئا على أن الثمن في ذمته لا يقدر عليه ولو كانت
مملوكة للمولى لقدر عليه وقابلة للدين أيضا بدليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته وبدليل أن العبد
المحجور لو أقر على نفسه بالدين صح إقراره ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به إنسان صح ويؤاخذ
به في الحال وإن كان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لأن صلاحية الذمة من كرامات البشر والرق
لم يخرجه من أن يكون من البشر وإذا كان كذلك بقي العبد أهلا للتصرف وكان أصلا في حكم التصرف
الذي هو أمر أصلي مقصود منه وهو ملك اليد وكان عاملا في التصرف لنفسه لثبوت حكمه أصليا
له ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من العهدة ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل يرجع على الموكل

لالتزام الديون

والمولى يخلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد له كالمكاتب لانه
قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق
بمالية الرقبة والكسب استيفاء وهما ملك المولى فلا يتمكن من الاستيفاء بدون رضاه فاذا اذن فقد رضي
بسقوط حقه فكان الاذن فكا للحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون نوع **فان قيل**
لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان حكم تصرفاته واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا
اشترى شيئا ثم اعتق لسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ
النكاح والبيع لسقوط حق المولى في المرتهن **قلنا** العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك
الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا الملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد بعد العتق عند
زوال المانع من ثبوت الملك له لان التصرف متى وقع لجهة لا ينفذ لجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينفذ
على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن
تنفيذه عند زوال المانع من غير تغيير واعلم ان المشايخ رحمهم الله في ثبوت الملك للمولى
طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا
عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له كالمكاتب
لما كان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا
والثاني ان ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة
تصرفه الا انه لما لم يكن اهلا للملك تعذر الابقاء له فاستحقه المولى لا بالتصرف ولكن بطريق
الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله
دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه لان المولى انما يستحق الملك من جهة العبد كالوارث
مع المورث فثبت ان المولى يملك اكسابه بسبب ملكه في رقبته لا بتصرف العبد والى هذا
الطريق اشار الشيخ رحمه الله بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وانما جعله من الزوائد
لانه شرع وسيلة الى ملك اليد الذي هو المقصود والتمكن من الانتفاع والوسائل غير مقصودة

ولما لم يعلم انه نائب عن المولى في التصرف

بل هي من الزوائد **قوله** ولهذا اي ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه وان الاذن
غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك في حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس
التصرف وثبوت ملك اليد لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل
والمولى كالموكل حتى ثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان
للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف
المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء الكتابة
وقوله في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك في **قوله** وعامة مسائل المأذون
اي اكثرها يتعلق ببقاء الاذن لذلك جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن
في عامة مسائل المأذون كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى
فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارته وحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما
حابى العبد جاز عند ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا
للموكل في تصرف الوكيل يتغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف
الوكيل بمرض الموكل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدامته الاذن بعد مرضه فيعتبر من
الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كان يخرج
من ثلث المال لان المأذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو
كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كانت المحاباة باطلة لان مباشرة العبد كمباشرة المولى والمريض
لا يملك المحاباة في شيء مع وارثه ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة او
مستهلكة او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدئ بدين الصحة من تركته
ومن رقبته وكسبه فان فضل من دينه وكسبه شيء يبدأ للذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك
المولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا مثال نوع هذه المسائل
وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه
التصرفات ولم تعتبر صحة العبد

اذا اشترى شيئا

كانت

ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن لعبده في التجارة فحجر المولى الاول
لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل برأيك لا ينعزل بعزل الاول ولو
مات المولى صارا محجورين كما لو مات الموكل صارا معزولين ويشترط العلم للمأذون بالحجر
لصحته كما شرط علم الوكيل بالعزل ولو اخرج المأذون من ملكه لم يبق للعبد ولاية ان
يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع لعزله ولاية قبض الثمن بعد
العزل ولو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل
فيه او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا في هذه المسائل ونظائرها
حمل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن قوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى اخره عصمة الدم
ومعنى حرمة تعرضه بالاتلاف حقا لله ولصاحب الشرع على نوعين مؤثمة ومعنى التي توجب الاثم على
تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة ومعنى التي توجب الاثم والضمان جميعا على
تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطأ فالدية وثم الاثم
يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر
في عصمة الدم مؤثمة كانت ومقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر في قيمته اي قيمة الدم
جواب عما يقال لكنه لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد ينتقص قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق
فعلم ان له اثره في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة
تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان
اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد وجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه
الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى
فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله ولذلك اي ولكون
العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل
الحر به لانعدام المماثلة بينهما فيما يبتنى عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات

موصوفة بانواع الكرامات التي اختصت بها وصارت بها اشرف من سائر الحيوان وقد تمكن
في العبد معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فاختلت النفسية بمجاورة المالية فكان العبد
في مقابلة الحر دونه في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص
والدليل على انتقاص النفسية انتقاص البدل ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون
الذكر في استحقاق الكرامات فان بدلها منتقص عن بدل دم الرجل لان ذلك ثبت بالنص
على خلاف القياس ولنا ما ذكرنا ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال المساواة
الحرية بسبب العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو
اختلت العصمة لما وجب القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص
مع الشبهة ومجاورة المالية لا تخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي يبتنى عليه القصاص يتحقق
وشبه لاجله العصمة كونه متحملا امانة الله عز وجل اذ التحمل لا يراد الا لمكر لا بالبقاء والبقاء لا
يدوم العصمة وهو وصف اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية في الحقيقة صفات زائدة
اثبتت لتكميل الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة ههنا في المعنى
الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص واما نقصان
البدل فلنقصان الاوصاف الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله واما في حق القصاص
فلا بد لها من جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما في البدل قوله واوجب
الرق نقصانا في الجهاد اي نقصانا في اجره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن
حسا لكن القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي مالكية المال ينافي
مالكية منافع البدن لانها تبع للبدن لقيامها به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك
التبع فكانت المنافع ملكا له تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى
في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبيد ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كالحج
والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع ولهذا اي ولان الرق اوجب نقصا

فيه لم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر ولم يقاتل
لا يكون له شيء لان مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال فيكون كالتاجر وان قاتل باذن مولاه
او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمراة لان النبي
صلى الله عليه وسلم اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسك العامة بحديث فضالة بن
عبيد رضي الله عنه انه عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم ولان العبد غير مجاهد بنفسه
فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى بينه وبين الحر الذي هو اهل للجهاد بنفسه
ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض ولا يلزم عليه ان الامام اذا نفل عاما بان قال من قتل قتيلا
فله سلبه فانه يسوي في استحقاق السلب بين الحر والعبد وربما كان سلب قتيل اكثر من سهم
الحر لانا نقول استحقاق السلب بعد التنفيل اما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما
في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات انقص
حالا من الحر الا ترى انه يسوي في الاستحقاق في التنفيل بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على
انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما روي
عن عمير مولى آبي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المحجور هو
الذي يستوجب الرضخ واما المأذون له في القتال فيستوجب السهم الكامل لالتحاقه بالحر وهم

علم لا يجوز ان يسوى بينهما في ذلك استحقاق السهم مح

بالاذن مح

قوله وانقطعت الولايات متصل بقوله مثل الزمنة والحل والولاية فيبين الزمنة ثم الحل ثم
شرع في بيان الولاية يعني لا يثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج
وغيرها للعبد لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى
والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه
ثم التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى
الى غيره وقوله وانما صح امان العبد المأذون في القتال للكافر

الحربي جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح امان المأذون في القتال
كما لا يصح امان المحجور عنه في قول ابي حنيفة واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمهما الله
لان الامان من باب الولاية لانه تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية للعبد على
الغير فلا يصح امانه كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية فقال انما صح
امانه لان الامان الصادر من الامان بسبب الاذن في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له
في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها فاذا آمن فقد اسقط
حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزئه فلم يكن هذا الامان من باب
الولاية فيصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست من باب الولاية بل هي
التزام الصوم بنفسه اولا ثم تعدى الحكم الى غيره **فان قيل** العبد المحجور عن القتال مثل
المأذون له في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما الله
لشركته في الغنيمة ايضا **قلنا** قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه لا شيء
له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي
المستأمن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن
الاكتساب وعما يتمحض منفعة فيكون هو كالمأذون فيه من جهة المولى دلالة لانه انما حجر عن
القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ
عن القتال سالما واصيبت الغنيمة زال الضرر فيثبت الاذن منه دلالة وهو نظير القياس والاستحسان
في العبد المحجور اذا آجر نفسه وسلم من العمل واذا تقرر هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة حين
آمنهم اما على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما تثبت بعد الفراغ
من القتال لا قبله وحين ثبتت الشركة لم يتوقف الامان وحين آمنهم لم تكن الشركة ثابتة فيكون
الامان منه تعريضا لحق المسلمين بالابطال ابتداء لا ان حقهم حين آمن ثابت بالنظر الى السبب
فكان من باب الولاية واجاب الامام السرخسي رحمه الله عنه بان الامان انما شرع لكونه وسيلة

الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملكه من يملك القتال في المستقبل وهذا العبد الذي
قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله
ودفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملكه الا باذن وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى
شيئا وباعه وربح كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه
الحالة ولكنه لو تبرع بشيء لا يصح لان التبرع انما صار مشروعا في حقه لكونه وسيلة الى التجارة
في المستقبل والحجر في المستقبل قائم فلا يصح التبرع منه **فان قيل** كيف تثبت الشركة للعبد
في الغنيمة وقد ثبت الرق منافيا لمالكية المال بل الشركة تثبت لمولاه لان رضخ العبد يكون لمولاه
مستحقا بالعبد كما يكون السهم للفارس مستحقا بالفرس **قلنا** الاستحقاق ثابت للعبد
لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فتكون
الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه
ان العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه اعتبارا بموت من له
سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعد ما جاوز الدرب لا يبطل سهم الفارس والله اعلم
قوله وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحياة وان ما يملكه
العبد من التصرف لا يمتنع عليه بتعدي ضرره الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا
كان او ماذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص عليه لانه لما كان مبقى
على اصل الحرية في حق الدم والحياة حتى لم يملك المولى اراقة دمه واتلاف حياته ولم يصح اقرار
المولى عليه بالحدود والقصاص كان ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع
صحته لزوم اتلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما بينا في الايمان بخلاف اقرار
العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمتنع
الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب
القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه ويؤخذ بضمان المال في الحال

اقراره صح

ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقي حقه ان كان ماذونا
فانه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر في ذلك فاما في حق القطع فيلاقي نفسه والعبد [illegible]
لم يحنا ولهذا لا نرى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما يوجب استحقاق
نفسه او جزء منها يكون باطلا **وجه** قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه آدمي
مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ماذونا كان او محجورا فاقراره
فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى
على عبده فالعبد فيه بمنزلة الحر كالطلاق وما لقائه صح من المأذون يعني اذا اقر العبد
المأذون بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في
حق المال لاقى حق نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا
لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف فعند ابي حنيفة رحمه الله اقراره بسرقة
مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فتقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رحمه الله لا يصح
اصلا فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الحد دون
المال فتقطع يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا صدقه فانه
يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف **وجه** قول محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل
لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه في يد المولى الا ترى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح فكذلك بالسرقة
واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى
ولا في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه **وجه** قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع
وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون الاخر لان
احد الحكمين منفصل عن الاخر الا ترى انه قد يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان
ويجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك **وجه** قول ابي حنيفة رحمه الله انه لا بد
من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبقى على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فيه

فان القاضي يقضي بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشي يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التوامين فاعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسب الذي عنده ثبت نسبه الآخر منه وبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط **قوله** ولهذا اي ولان الرق منافي مالكية المال اولان الرق منافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم تحتمل الدين بنفسها قلنا في جناية العبد خطأ انه اي العبد يصير جزاء لجنايته يعني يصير العبد للمجني عليه او لوليه جزاء لجنايته فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان تختار الفداء بالارش لان الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب من وجب عليه نهب شيا مبتدا الا ان يكون المتلف غير مال بنا في وجوب الضمان على المتلف وكون الدم محترما لا يمنع ان يهدر بوجوب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف لانه لا يستفيد به شيا عوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا يصح الكفالة بالدية كما لا يصح ببدل الكتابة كما انها لم تجب بعد ولا يجب الزكوة فيها الا بحول بعد القبض كما هبة ثم كون هذا الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يملك ان يهب شيا وهو معنى قوله لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال واذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذ الاصل في الدم ان يضمن بقدر الممكن **قوله** الا ان يختار المولى الفدا متصل بقوله يصير جزاء اي يصير العبد جزاء في جميع الاحوال الا حال مشيئة المولى الفدا فيصير اي الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش في الخطأ عنده والتقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير الواجب بمنزلة الحوالة اي بمنزلة المحال به على المولى او يصير التزامه الفدا بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيعود بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفدا وليس عنده ما يوديه الى ولي الجناية

كان الارش دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان الارش دينا في ذمته وان شاؤا اتبعوا العبد الا ان الاولياء الا ان دفع العبد الى الاولياء الا ان رضوا بان يتبعوه بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية الا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفدا فاذا اعطاهم الارش كان تحويلا لحقهم من محل الى محل فيه وفا بحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعدله فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العهد وانما صير الى الارش في الخطأ اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفدا نقلا من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه بالافلاس نعود الى الاصل كما في سائر الحوالات وابو حنيفة رحمه الله تعالى يقول خير المولى في جناية العبد بين الدفع والفدا والمخير بين شيئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار احد الاشياء الثلثة فههنا باختياره الفدا تبين ان الواجب هو الدية في ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون للاولياء على الجناية عليه سبيل ولان الموجب الاصلي في القتل الخطأ هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفي العبد انما صير الى الدفع ضرورة انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفدا عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه المسئلة مبنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح كان هذا التصرف من المولى تحويلا للحق الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا وان المال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا الاختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط **قوله** واما المرض فكذا. قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى الطبيعي والمذكور في بعض كتب الاطباء ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات افة في الفعل وافة الفعل ثلاث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان يتخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف بصره مثلا والبطلان العمى

فإنه لا ينافي أهلية الحكم أي ثبوت الحكم ووجوبه على الإطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة
والزكاة أو من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الأزواج والأولاد والعبيد ولا أهلية العبارة
لأنه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وإسلامه وسائر ما يتعلق
بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا للأهليتين كان ينبغي أن لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر
عليه بسببه لكنه لما كان سبب الموت بواسطة ترادف الآلام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال
لأن أهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه أقرب الناس إليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو
محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض من أسباب تعلق حق الغريم والوارث
بماله في الحال لأن الحكم يثبت بقدر دليله ولأن التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم إلى أول
المرض لأن الحكم يستند إلى أول السبب كمن جرح رجلا خطأ ثم كفر قبل السراية ثم سرى يصح التكفير
لأن وجوب التكفير حكم يتعلق بالموت فيستند إلى سبب القتل فيظهر في آخره أنه أداها بعد الوجوب
فيجوز فكذلك في مسألتنا هذه خراب الذمة وتعلق الدين بالمال حكم الموت فيستند إلى سببه وهو المرض
ثم لكون المرض من أسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من أسباب الحجر على المريض
بقدر ما يقع به صيانة الحق أي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق حقه
بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم إن كان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم
أو وارث مثل ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين أو على ثلثي الجميع إن لم يكن عليه
دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة وأجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها ثم الحجر
إنما يثبت بالمرض إذا اتصل بالموت مستندا إلى أول المرض لأن علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض
فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه وإذا اتصل بالموت صار أصل المرض
موصوفا بالإماتة والسراية إلى الموت من أوله لأن الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام
وكل جزء من المرض مضعف موجب للألم بمنزلة جراحات متفرقة من أنها للموت فإنه يضاف إلى كلها
دون الأخيرة فثم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين أصل المرض الذي أضناه كالنصاب

العجز عن العبادات على المريض بقدر المكلفة أي الطاقة قائما أو قاعدا أو مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه ولكونه من أسباب مح

٢٧٨
278

صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من أول الحول فيستند حكمه وهو الحجر إلى أصل المرض والنصف
وجد بعده فصار تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت أنه يتصل به أم لا
لم يمكن إثبات الحجر بالشك إذ الأصل هو الإطلاق فيصح كل تصرف واقع من المريض يحتمل
الفسخ كالهبة وبيع المحاباة فإن القول بصحته واجب في الحال للشك في ثبوت الحجر في الحال وإمكان
التدارك بالفسخ والنقض عند تحقق الحاجة إليه بالاتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحتمل
الفسخ جعل كالمتعلق بالموت كالإعتاق إذا وقع على حق غريم بأن أعتق المريض عبدا من ماله
المستغرق بالدين أو وارث بأن أعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم المدبر
قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر أحكامه وإذا لم يقع على حق غريم أو وارث بأن كان
في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ في الحال لعدم تعلق حق أحد به بخلاف إعتاق الراهن
حيث ينفذ لأن حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة
وصحة الإعتاق تبتني على ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح إعتاق الآبق مع أن اليد قد زالت
عنه لبقاء الملك **قوله** وكان القياس أن لا يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا بمقابلة عوض
مالي كالهبة والصدقة ونحوها وأداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكاة وصدقة الفطر والكفارات
ونحوها والوصية من ذلك أي بالصلة وأداء الحقوق المالية لما قلنا أن المرض سبب تعلق حق الغير
بالمال وذلك موجب للحجر وهذه من أسباب باب التبرع فلا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا يصح
من العبد والصبي إلا أن الشرع أي لكن الشارع جوز ذلك من الثلث نظرا له فإن الإنسان مغرور بأمله
مقصر في عمله فيحتاج عند حلول آثار المنية إلى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بإبقاء ثلث ماله
تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه بقوله عليه السلام إن الله تعالى تصدق عليكم بثلث أموالكم في آخر
أعماركم زيادة على أعمالكم فضعوه حيث شئتم **قوله** ولما تولى الشرع الإيصاء للورثة كان
الإيصاء للورثة مفوضا إلى المريض في ابتداء الإسلام بقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت
إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف وقد كان يجري في ذلك ميل إلى البعض ومضارة
للبعض

إعتاقهم

فنسخ ذلك بقوله عز ذكره يوصيكم الله في اولادكم وفسر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله
ان الله اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث قال الشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما
تولى الشرع اي الشارع الايصاء للورثة اي بقوله يوصيكم الله في اولادكم وابطل ايصاءه اي نسخ
ايصاء المريض للورثة بتوليه بنفسه لعجز العبد عن حسن التدبير في مقدار ما يوصي به لكل واحد
لجهله بذلك كما قال تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصده مضارة البعض كما وقعت الاشارة
اليه في قوله تعالى غير مضار وكان هذا نسخ تحويل كنسخ القبلة الى الكعبة بطل بذلك ايصاء
العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب سوال وهو ان يقال لما اجاز الشرع له الايصاء بالثلث
واستخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز ايصاؤه بذلك للوارث لعدم تعلق حق الورثة به كما جاز
للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض
الوصية للورثة بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية لكن الشرع لما تولى ايصاء الورثة
بنفسه ونسخ ايصاءه لهم بطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى حقيقة وشبهة لان الشرع لما حجر
عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة ايصال النفع ومعناه وحقيقته
وشبهته سواء لان الصورة والشبهة ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة هذه
الاشياء فمثال الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند
ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال
حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو المالية فكان الوارث والاجنبي فيه سواء وابو حنيفة رحمه الله
يقول انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز
كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق
بالمالية يتعلق بالعين فانهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا من التركة بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك
بدون رضا سائر الورثة فكما انه لو قصد ايثار البعض بشيء من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد
ايثاره بالعين فلذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة وباكثر فتبين ان البيع من الوارث ايصال له صورة

من حيث انه ايثار على الغير وان لم يكن ايصاء معنى لاسترداد العوض منه بمقتضى عقد المعاوضة
فلذلك لا يصح ومثال المعنى اي الايصاء معنى لا صورة ان المريض اذا اقر بعين او دين لوارثه لا يصح عندنا
خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا
الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان
اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي
له على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصال له بمالية الدين من حيث
المعنى فانها تسلم له بغير عوض وروي عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا اقر باستيفاء دين كان له
على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لما عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره
باستيفاء الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا ترى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر
باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة لكنا نقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل
اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء
من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق
بما امكن استيفاء ديونهم منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا يتعلق حقهم به فاما حق الورثة
فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الوراثة خلافة والمنع من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة
فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز
مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال
الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية او الفضة الجيدة بالردية من وارثه فانه
لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدل عن خلاف الجنس الى الجنس بدليل ان غرضه
ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس فيتقوم الجودة في حقه دفعا للضرر
عن الورثة فان حقهم تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان
الاب او الوصي لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد

من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هنا لانا نرى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي تعتبر
خروجه من الثلث ولو لم تكن الجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة قوله واما الحيض
والنفاس فكذا. الحيض في الشريعة دم تنفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله
رحم المراة عن الرعاف والدماء الخارجة عن الجراحات وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم
وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث
وبالصغر عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج
من قبل المراة عقيب الولادة وانهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان
بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا تسقط بهما الصلوة كما لا يسقط
الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط لجواز اداء الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم
يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما
روي انه عليه السلم قال الحائض تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها ولجواز الصلوة قياسا فانها
لا تتادى مع الاحداث والانجاس فيفوت الاداء بهما اي بسبب وجود الحيض والنفاس لفوات شرط
الاداء بهما وفي فوات الشرط فوات المشروط لتوقف المشروط على الشرط وفي قضاء الصلوات حرج
لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلاثة ايام ولياليها كانت الواجبات
داخلة في حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فيتضاعف الواجبات فيه ايضا
وهو مستلزم للحرج الذي هو مرفوع شرعا فلذلك سقط عن الحائض والنفساء اصل الصلوة
ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم
وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه عنه كما اغمي عليه ما دون
يوم وليلة فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب الشهر كما كان مسقطا
لقضاء الصلوة قلنا حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم
بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لا محالة اسقط النفاس

ايضا وان لم يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغما
اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعه في وقت الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضا
ولا يلزم عليه الجنون فانه يسقط القضا عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر
لان الجنون يعدم الاهلية اصلا فكان القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان
اذا لم يستوعب كما مر فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضا كذا في بعض الفوايد
قوله واما الموت فكذا. الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى خلق
الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم
من وجوده زوال الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لا محالة لفوات
الشرط فلهذا قال انه عجز خالص اي ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر
والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء جهة قدرة فيها للعبد بخلاف
الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة فاحكام الدنيا اقسام اربعة منها
ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره وهو انواع ومنها ما
شرع لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته فقوله يسقط به اي بالموت ما هو من باب التكليف
بيان القسم الاول من احكام الدنيا وانما يسقط لان التكليف يعتمد القدرة وقد تحقق العجز الكامل الذي
لا امر فوقه فلذلك سقط التكليف ضرورة وقوله لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا
المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من
التكليف تحقق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون مثابا بين ان يفعله باختياره
فيثاب وبين ان يتركه باختياره فيعاقب عليه ولهذا اي ولفوات هذا الغرض وهو الاداء عن اختيار
قلنا ان الزكوة تسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على
ان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى
لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة وسقطت الزكوة به عنده كما في دين العباد

ومعنى ما ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف في كتاب حكم سائر القرب في السقوط لفوات
الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه المأثم لا غير لانه من احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء في تلك الاحكام
قوله وما شرع عليه لحاجة غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين
او لم يكن فان كان حقا متعلقا بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة
يبقى ببقائه اي ببقاء العين على ما ورد المتن لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في
حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد موت
من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان
متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون الواجبة
بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليه اي الى الذمة على ما ورد المذكور او
الضمير راجع الى المجرد مال او ما يوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق
ضعفها بالرق لان الرق مرجو زواله غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله
عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمله ذمة
الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اي ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان
الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يترك كفيلا لان الذمة لما خربت او ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل
الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان ثبوت الدين
ووجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة وقد سقط
المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذ لم يترك مالا يومر الوارث
او الوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالب والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل لا لالتزام
اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد سقوطها الا ترى ان هذا الدين في حكم
المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يجبر فيه ومع ذلك لا يصح الكفالة لتاديها
الى ان يكون ما على الكفيل اقوى مما على الاصيل فههنا اولى ان لا يصح لانها تودي الى ان يلزم على

الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل يصح وان لم يكن
العبد مطالبا به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حر عاقل بالغ مكلف فتكون محلا للدين
والمطالبة ثابتة او متصورة بان يصدقه المولى فيطالب في الحال او بتصور ان يعتقه المولى فيطالب
بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها
بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يوخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب لان
تاخر المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس
حي يواخذ الكفيل به في الحال وان لم يواخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس مختص
بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين موجل على الاصيل حيث لا يطالب الكفيل قبل حلول
الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها
حاله وقوله وانما ضمت اليها المالية جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان
لا يحتاج ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين كما في حق الحر فقال انما ضمت مالية
الرقبة الى الذمة لاجل احتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التي
هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف
ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب
عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرئا للحقوق الواجبة ومبطلا لها وهو واجب التسليم
والا لما كان موصوفا بانه مطالب حقا للمدعي ولهذا يطالب في الآخرة بالاجماع ولو ظهر له
مال يطالب في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء يثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة
اذ الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا
الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة
الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس ونحن لا نسلم ان هذا الدين مطالب في احكام الدنيا لان
عدم المطالبة لفوات المحل وهو ضعف الذمة وخرابها فيكون الدين غير مطالب لمعنى فيه

وهو سقوطه لعدم المحل لا للعجز بالمعنى فيما كالذي له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين
لعدم الدين لا لعجز فيه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة
للدين بنفسها فيبقى الدين فيتحقق المطالبة كما كان اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا عند
ابي حنيفة رحمه الله لان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة **قوله** وان كان شرع عليه
بطريق الصلة اي وان كان ما وجب عليه لحاجة الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة
وصدقة الفطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق
يمنع وجوب الصلات فالموت اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث
نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له **قوله** واما الذي شرع له الحكم الذي
للعبيد هو القسم الثالث مبنا على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة
عنهم ادمي ثبتت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداثه والعبودية مستلزمة
للحاجة لانها تنبئ عن العجز والانقياد فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت
لا ينافي الحاجة لانها تنشا عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة تنقص يتقصير تنفع
بالمطلوب وتنجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اي للميت ما
كان مبنيا على حاجته ما تنقضي به حاجته ولذلك اي ولانه يبقى له ما تنقضي به حاجته قدم جهازه
على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضا الدين فوجب تقديم التجهيز على قضا الدين
الا ترى ان لباسه في حال الحيوة مقدم على حق الغرما حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته
اليها فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان
متعلقا بها كما في المستاجر والمرهون والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق
احق بالعين واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا موكدا ثم ديونه وانما قدم
قضا الدين على الوصية لان الحاجة الماسة منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط
الواجب اهم من التبرع ولان الدين حايل بينه وبين رحمة الله كما نطقت به السنة فكان البداية به على الوصية

ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث والمتجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع
حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى
خلافة الوارث عنه في المال فيقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من
بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت اي ثبت للوارث بطريق الخلافة عن الميت لان حاجته
الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه
ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه اشير في قوله عليه السلام لان تدع ورثتك اغنيا
خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس وقوله نظرا له متعلق بالجميع اي ثبتت هذه الحقوق على
الترتيب المذكور نظرا له لان النفع راجع اليه في الكل كما بينا **قوله** ولهذا اي ولبقا ما تنقضي به الحاجة
بقيت الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل
له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول
الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاء وليتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا
الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به من العذاب ايضا فلذلك بقيت
الكتابة بعد موت المولى وبقيت بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا فتودى كتابته منه ويحكم بحريته
في اخر اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال
كتابته وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه ينفسخ الكتابة بموته
والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي رحمه الله لانها لو بقيت لبقيت لتحقق العتق للمكاتب بعد وصول البدل الى
المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل للعتق ابتداء لان العتق
من احداث قوة المالكية وذلك لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان
المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل وجود الشرط وهو لا يجوز
وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد موت المولى بقا الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعتق
والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزم في حال الحيوة فموته لا يبطل

مكاتبه فاما العبد محل العتق وانما يحتاج الى محليه التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطل
المحليه فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابه عقد معاوضه ويملك على سبيل الاستحقاق
واللزوم فان المكاتب ملك يدا يده وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف
ايضا على سبيل اللزوم وثبت للمكاتب بالملك حق ان يودي الكتابه من ملكه فيحرز به نفسه وحريته
كما ثبت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال وهذه المالكيه تثبت للمكاتب لحاجته الى احراز
نفسه وصيرورته معتقا بواسطه هذه المالكيه كما ان مالكيه المولى الثابته بهذا العقد عن
لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطته واحرازه الولا وحاجه المكاتب اقوى
الحوائج لان الحريه راس مال الحي في احكام الدنيا والرقيق في حكم الاموات والدليل على كونها اقوى
الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره واتوهم من مال الله الذي اتيكم
ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت من المالكيه للمولى يبقى بعد موته لحاجته
الى ملك البدل وفي نسبه الولا اليه بصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكيه لحاجته
الى حصول الحريه كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحريه فوق حاجه مولاه الى الولا ولا يقال
لو قيل ببقا مالكيه المكاتب لزم القول ببقا مملوكيته اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول
به بعد الموت لان انتفا المالكيه لمعنى الكرامه ولا كرامه في ابقا المملوكيه لانها تنبي عن الحاق بالدواب
واذا لم تبق المملوكيه لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فينفسخ الكتابه لانا نقول بقا المملوكيه
تبع لبقا المالكيه لانه مقصود بنفسه وذلك لانا احتجنا الى ابقا المالكيه لما قلنا ولا يمكن
ذلك الا ببقا المملوكيه ومحليه التصرف اذ لا دوقت لا دافتتح المملوكيه شرطا لتحقق المالكيه وليست هي
مقصوده بالبقا انما المالكيه هي المقصوده لكن من شرط بقاها بقا المملوكيه ليمكن انزال العتق
فيها فتحقق المالكيه والشرط اتباع فبقيناها تبعا ولما بقت المملوكيه باقيه حكمنا بنفوذ
العتق لوجود شرطه وتعريته مالكيته التي استفادها بالعقد واذا ثبت استندت الى اخر اجزا
حيوته لان الادا ثبت قبل الموت فلا بد من اسناد المالكيه والعتق المقرب لها الى وقت الموت

الزكي صار المعتق بمنزله الولد صح

كما في جانب المولى ثبت ملك البدل عند القبض واستند ملكه الى حال حيوته فكذلك هنا .
قوله وقلنا عطف على قوله بقيت اي في ابقا ما يقتضيه الحاجه بقيت الكتابه وقلنا ان
المراه تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القايم للحاجه ما لم تنقض العده لان ملك
النكاح لا يحتمل التحول الى الورثه فبقي موقوفا على الزوال بانقضا العده كما بعد الطلاق الرجعي
ولو ارتفع النكاح بالموت يفتقر ارتفع الى خلف وهو العده ومن حق النكاح فيقوم مقام حقيقته
في ابقا حل المس والنظر كيف وقد قالت عايشه رضي الله عنها لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا
ما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الا نساوه تعني لو علمنا ان الرسول عليه السلم يغسل بعد الوفات
لما غسله الا نساوه بخلاف المراه اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي رحمه الله
لان النكاح بموتها ارتفع بجميع علايقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذكر
لان المراه مملوكه في النكاح وقد بطلت اهليه المملوكيه حقيقه بالموت اذ الميت ليس محلا للتصرفات
المخصوصه بالمملوكيه ولا يمكن ابقاوها حكما بعد فوات المحل بالموت لعدم الحاجه الى ابقاها بالنظر
الى الاصل لانها لم تشرع لحاجه المملوك اليها بل شرعت حقا عليه فلو بقيت لحاجته لصارت حقا له
ولان الحاجه ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمه وابقا المملوكيه لهذه الحاجه يودي الى اعتبارها
لاثبات ضد موجبها وهو فاسد بخلاف المالكيه فانها شرعت للحاجه بمجرد الحكم ببقاها بعد الموت
عند بقا محل الملك للحاجه **قوله** ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما شرع للعبد بقي بعد موته بقدر ما يقتضي
به حاجته تعلق حق المقتول بالديه اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهه
حتى يقضي منه ديون الميت وينفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثه وان كان الاصل وهو القصاص
ثبت للورثه ابتدا لا للمقتول وذلك لان القصاص لدرك الثار وتشفي الصدور ولا بقا الحيوه على

الاوليا بدفع شر القاتل والمقتول ليس اهلا لهذه الاشيا ولا حاجه له اليها وانه بعد انقضا حيوه المقتول
وعند انقضا حيوته لا يحتاج الا ما يصلح لقضا حوايجه من تجهيزه وتكفينه وقضا ديونه وتنفيذ وصاياه
والقصاص لا يصلح لهذه الحوايج اصلا والجنايه وقعت على حق الاوليا من حيث الانتفاع بحيوته

بالاستيناس به ولا انتصاب على الاعداء ولا انتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص
للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق لحصول منفعة التشفي
لهم دون الميت ولوقوع الجناية على حقهم ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه
وحيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة على حقه
الوجه م فيمتنع ان يجب القصاص له من هذا لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب
ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه كما ثبت الملك للولي في كسب عبده المأذون
له ابتداء على سبيل الخلافة عن العبد وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالنيابة
خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا يتراى ابتداء
ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح
وصح عفو المجروح ايضا استحسانا لان العفو باعتبار نفس الواجب للوارث فيصح عفوه
وباعتبار السبب يصح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان
فهذا معنى قوله القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث وهو اشارة الى القسم
الرابع من الاقسام المذكورة واذا ثبت انه يجب للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه قصاص
مالا للورثة ابتداء من غير ان يثبت للميت فيه حق ومن غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف
لا يفارق الاصل في الحكم الا ان الخلف يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ
الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى يقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل
عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب من الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب
به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه فصار كانه هو الواجب بهذا
القتل كما لو ثبت في القتل الخطأ وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة
تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء المانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء
حيوته وان ذلك التشفي الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا
المانع فجعل موروثا

تفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما اي حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت
ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند
اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء مطهر
بنفسه والتراب ملوث كذا هاهنا **قوله** واما احكام الاخرة ومن اي نوع كاحكام الدنيا ما
له وعليه من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق
والمظالم وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات وما يلقاه
من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات فله في جميع هذه الاحكام حكم
الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهاد للطفل في الدنيا من حيث ان الميت
وضع فيه للخروج وللحيوة بعد الفناء ولاحكام الاخرة فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع
الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا روضة واي هو ودمه
داد ان كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب
ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يجيرنا من فتنة القبر وعذابه بمنه
وطوله انه الكريم المنعم الديان ذو الطول والفضل والاحسان **فصل**
في العوارض المكتسبة **قوله** اما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتعلق بالمعدوم كما يتعلق
بالموجود او كون المعدوم المجهول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم
عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور
العلم فيها وانه لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا ذكر في تحصيل التزوج انه انما قيد بقوله في الاخرة لانه
اختلف في ديانة الكافر اي في اعتقاده هل لها من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا
فقال ابو حنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي احتمل
التغير مثل حرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوهما حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة

وأما في حكم الآخرة فلا حتى أنه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال وكذلك قال أبو يوسف ومحمد
رحمهما الله إلا أنهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم على ما عرف تمامه في أصول الفقه لفخر الإسلام
رحمه الله ويحتمل أنه إنما قيده لأنه ربما يجعل عذرا في أحكام الدنيا بأن التزم عقد الذمة فإن
جهله حينئذ يرفع عذاب القتل في الدنيا وإن لم يرفع عنه عذاب الآخرة **قوله** لأنه مكابرة
وجحود مما لا إنكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
أنفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سأل القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي الحرام
أتقر فيها أجاب يكون إقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لأن الآيات الدالة على وحدانية
الصانع جل جلاله وكمال قدرته وعظم الوهيته لا تعد كثرة ولا تخفى على من له أدنى لب كما قال
أبو العتاهية شعر: فيا عجبا كيف يعصى الإله ۔ أم كيف يجحده جاحد ۔ وفي كل شيء له آية
تدل على أنه واحد ۔ وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة
ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه إلى ردها وإنكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد
انقراض زمانهم قرنا بعد قرن إلى يومنا هذا فإنكارها بمنزلة إنكار المحسوس فلذلك لم يجعل (بالتواتر)
جهل الكافر عذرا بوجه في الآخرة **قوله** وجهل هو دونه أي دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا
في الآخرة أيضا وهو جهل صاحب الهوى في صفات الله عز وجل مثل المعتزلة بالصفات فإنهم (جهل)
أنكروها حقيقة بقولهم إنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا
في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فإنهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجل وذاتها
عنه شبهوا الله تعالى بخلقه في صفاته وهذا النوع من الجهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة لأنه
مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا أما السمع فقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من
علمه إلا بما شاء أنزله بعلمه إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين إن الله لذو فضل على الناس إلى غيرها
من الآيات فإنها تدل على أن لله تعالى صفات هي معان وراء الذات وأما العقل فهو أن الحوادث
كما دلت على وجود الصانع جل جلاله دلت على كونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا فوجب أن يكون له

حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وأن يكون هذه الصفات معاني وراء الذات إذ يحيل العقل أن
يحكم بعالم لا علم له وحي لا حياة له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله
لا علم له وكذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل أيضا أن ما هو محل الحوادث حادث
فلا يجوز أن يكون صفاته تعالى حادثة لاستلزامه حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل
الواضح الذي لا شبهة فيه أنه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال وأن
صفاته قائمة بذاته وليست بأعراض تحدث وتزول بل هي أزلية لا أول لها أبدية لا آخر لها فخلاف
ما ذهب إليه أهل الأهواء باطل وجهل بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم
بأحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لأهل
الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز إخراج أهل الكبائر الموحدين من النار وإنكارهم إياها
ومثل إنكار الجهمية خلود الجنة والنار وأهاليهما جهل باطل لأن الدلائل الناطقة بهذه الأحكام
من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على من تأمل فيها عن إنصاف فالجهل بها لا يكون عذرا
في الآخرة كجهل الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الإمام الحق ظانا أنه على
الحق وأن الإمام على الباطل متمسكا في ذلك بتأويل فاسد فإن لم يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص
كما سنبينه لا يصلح عذرا لأنه مخالف للدليل الواضح فإن الدلائل على كون الإمام العدل على
الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لا يخفى على وجه يجد جاحدها مكابرا معاندا وتوضيحه
يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما ذكر أن المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل أصحاب معاوية المصاحف على رؤوس الرماح وقالوا لأصحاب
علي رضي الله عنه بيننا وبينكم كتاب الله ندعوكم إلى العمل به فأجاب أصحاب علي رضي الله عنه
إلى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على أن يأخذوا حكما من كل جانب فيرضوا بالحكمين على
إمامته فهو الإمام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه أصحابه فوافقهم عليه
فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي أبو موسى الأشعري وكان
من شيوخ الصحابة

فقال عمرو لابي موسى نعزلهما اولا ثم نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى اليه ثم قال لابي موسى انت
اكبر سنا مني فاعزل عليا اولا عن الامامة فصعد ابو موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا
للمومنين والمومنات وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت
خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمومنين والمومنات وذكر
الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في
اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي رضي الله عنه قريب من اثني
عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله واخذ بحكم الحكمين فهولاء هم الخوارج
الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب ذنبا فقد كفر وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف
للدليل الواضح فان امامة علي رضي الله عنه ثبتت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار
كما ثبتت امامة من قبله به والرضا بحكم الحكمين فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه
في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان على
مرتكب الذنب في كثير من الايات كقوله تعالى يا ايها الذين [آمنوا] كتب عليكم القصاص يا ايها الذين امنوا
لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر
عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايه المومنون ونحوها فجهلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا
كجهل الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى او الباغي متاول بالقرآن اي متمسك بما اول له على
وفق رايه فان نافي الصفات تمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن
الشريك في ايات كثيرة فلو اثبتنا الصفات لها لكانت قديمة ولكانت اغيارا للذات واثبات الاغيار
في الازل مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى
ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مومنا متعمدا
فجزاوه جهنم خالدا فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في

الاخرة لكنه اي هذا الجاهل وهو صاحب الهوى والباغي لما كان من المسلمين لانه بالبغي لم يخرج عن
الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه او هو ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه
ينتسب الى الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل
فلم نعمل بتاويله الفاسد فاذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل او باشر الذي كفر لا نحكم
باباحتها في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن
مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه
فلذلك قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له نضمن كما لو اتلفه غيره لبقاء ولاية
الالزام وكذلك اي وكوجوب الضمان سائر الاحكام التي يلزم المسلمين يلزمه لانه مسلم وولاية الالزام
باقية فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله
الفاسد فلم يوخذ بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا
بخلاف الاثم فان الباغي ياثم وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى
حرام ابدا والجزاء واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفو تاما صار العباد بتحملهما لا يكون كابيه الخمر انما
وجب شرعا فلا يتمشى الا بعلم الخطاب والتامل فيه وهذا اذا اهلك الباغي بيده فان كان قائما في يده
وجب رده على صاحبه لانه لم يملكه ذلك الا بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفئتين
المقاتلتين بتاويل الدين في الاحكام اصل وقد روي عن محمد رحمه الله انه قال افتي في اهل البغي
اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين
الاسلام وقد ظهر لهم خطاوهم في التاويل الا ان ولاية الالزام كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على ادا
الضمان في الحكم ولكن يفتى فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله لانهم محقون في قتالهم
وقتلهم ممتثلون للامر كذا في المبسوط وحاصل هذا الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة
فاذا تجرد احدهما عن الاخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى لو ان قوما غير متاولين غلبوا
على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك بتجرد
المنعة عن التاويل

قوله وكذلك اي ومثل جهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب او السنة
المشهورة مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصبهاني ومن تابعه من اصحاب
الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما
انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان المالية والمحلية للبيع
قبل الولادة معلومة فيها بيقين فلا ترتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء لا يجوز بيعها
لدلالة الاثار المشهورة عليه مثل قوله عليه السلام لمارية اعتقها ولدها وقوله عليه السلام ايما امة ولدت
من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي
على المنبر الا ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها القرن الثاني
بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة
والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه السلام تسمية الله في قلب
كل مؤمن وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان ناسيا مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه وانه لفسق والقصاص بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدري قاتله يجب القسامة
على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد بن حنبل والشافعي
في القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع
صدق المدعي بوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف
يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون
وتستحقون دم صاحبكم الحديث اي دم قاتل صاحبكم وحجتنا من ابى وجوب القصاص بالقسامة
الاحاديث المشهورة فان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين
اظهرهم وروي ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان
فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا يحلفون بالله ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من

اخي الا هذا قال نعم وكذلك مائة من الابل وفي الخبر ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب وكان الى
وادعة اقرب فقضى عمر رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا لا ايماننا تدفع عن اموالنا
ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الدية بوجود القتيل بين
اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب
القصاص بها مخالفا لهذه الادلة الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر فكان مردودا والقضاء بشاهد ويمين اي ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد
واحد ويمين المدعي عملا بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو
قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بيانه في باب اقسام السنة فيكون
مردودا ففي هذه المسائل ونظائرها ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على
خلاف الكتاب او السنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلافها او خلاف
الاخر بما يكون ناسخا قوله والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارئة للحد
وما ترجح فيه معنى العقوبة من الكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع
الشبهة اي الجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد غير مخالف للكتاب او السنة وهو المراد بالصحيح
او الجهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالمحتجم اي كالصائم المحتجم
في رمضان اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل حصل في موضع
الاجتهاد فان الحجامة عند الاوزاعي تفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط الكفارة كذا في
مختصر الفوائد وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن
انه يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله
وجبت عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه
ولم يوجد فساده بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر

فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك
متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى المفتي اذا كان المفتي ممن يوخذ منه
الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي سوى هذا
فكان معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه
ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد رحمهم الله لا كفارة عليه لان الحديث وان كان
منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف
رحمه الله عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها
مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره
او منسوخا فما له الرجوع الى الفقهاء والسوال عنهم فاذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر
الامام شمس الائمة رحمه الله ايضا فتبين ان الطريق في هذه المسئلة بدون اعتماده على فتوى او حديث
ليس بمعتبر وان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف للقياس كما ان قول من قال يفسد
الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة لذلك **قوله** ومن زنى بجارية والده ان
القسم الثاني وهو الجهل في موضع الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان
شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانها تنشا من الاشتباه وشبهة في المحل وتسمى شبهة
الدليل والشبهة الحكمية فالاولى منهما ان يظن الانسان ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد
فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف
حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني فمن هذا القسم ما لو وطي
الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان المؤثر في ايراث الشبهة
الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك وهو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه
في سقوط الحد ومن القسم الاول ما اذا وطي الابن جارية ابيه او جارية امه او وطي الرجل
جارية امراته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب الحد عليه عندنا وقال زفر رحمه الله يجب عليه
الحد

عنهم صح

لان السبب وهو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة يلزمهما الحد وانما يسقط
بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كما لو وطي جارية اخيه وقال ظننت انها تحل لي ولكنا
نقول قد تمكنت فيها شبهة اشتباه لان الاملاك متصلة بين الاباء والابناء والمنافع دائرة
ولهذا لا تقبل شهادة احدهما لصاحبه والولد جزء ابيه فربما ظننته انها لما كانت حلالا للاصل
يكون حلالا للجزء ايضا فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد كقوم سقوا على مائدة خمرا على
الحد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو وطي جارية اخيه او اخته وقال ظننت انها تحل لي
حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا
محل الاشتباه فلا يصير الجهل شبهة **قوله** والنوع الرابع جهل يصلح عذرا والفرق بينه
وبين القسم الثالث انه بنا على عدم الدليل والقسم الثالث بنا على اشتباه ما ليس بدليل
بالدليل وكذا الاول يوثر في اسقاط ما يسقط بالشبهة دون غيره والثاني يوثر في جميع ما يتوقف
على العلم فالجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل
فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر رحمه الله يجب
عليه قضاؤهما لانه بقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله به
وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة
ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا
باستفاضته وشهرته لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام فيصير الجهل
بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جا الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه
حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذمي اذا اسلم في
دار الاسلام ولم يصل مدة ولم يعلم بوجوبها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام
ويرى ويشهد الناس الجماعات ويمكنه السوال عن احكام الاسلام فترك السوال والطلب تقصير
منه فلا يعذر كمن لم يطلب الما في العمران ظنا ان الما معدوم فتيمم وصلى والما موجود لم تجز
صلوته لانه مقصر في ترك الطلب في موضع الما غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على

ظن عدم الماء فتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في هذا الموضع فاذا
لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة **قوله** وكذلك الجهل من اسلم في
دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون بالاذن فهما المرادان بالاطلاق يكون عذرا
حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى فلو وكله ببيع شيء يتسارع
اليه الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه
الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح وبعد العلم لا يصح ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة
لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب والزام
من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل
شراء ذلك الشيء بعينه وبيع شيء وكل ببيعه ممن لا يقبل شهادته له ويطالب العبد بجهة تصرفاته
بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم
لدفع الضرر عنهما لان ذلك من حكم الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم
من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية كان اولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر
وهما المرادان بقوله وضده عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بصحة العزل والحجر
اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه
ورقبته وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتأخر دين العبد الى العتق ويؤدي بعد العتق
من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف ثبوته على العلم وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا
حتى اذا علم بالبيع بعد زمان ثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية خطأ
يخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم
بجنايته يصير مختارا للفداء وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختارا
للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش ويصير جهله بالجناية عذرا والمرأة بالانكاح اي جهل
المرأة البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل
العلم خفي في حقها لان هذه الامور لا تكون مشهورة ويستبد صاحب الدار بالبيع والعبد
بالجناية والولي بالانكاح

فاني يحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضرر
حيث يلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم
احكام النكاح على المرأة بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع وقد شرط
ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغه من غير رسالة العدد او العدالة لان فيه الزاما على ما مر بيانه في
بيان اقسام السنن **قوله** والامة المنكوحة بخيار العتق اذا اعتقت الامة المنكوحة ثبت
لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقوله عليه السلام لبريرة حين عتقت ملكت
بضعك فاختاري وهو يمتد الى اخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير
الزوج ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا
كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم بعد ذلك لانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك
عليها والجهل يصلح عذرا للدفع ولان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة بخدمة المولى
فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم وكذا دليل العلم
بالاعتاق لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الجهل بخيار البلوغ
على ما عرف اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في
والجد
قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر تأثير
القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة
اذا اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار
لها لعدم تمام الرضا منها ورضا البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت
وبهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لا يبطل خيار الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت
البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم
بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار
احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم اذ هي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها

عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم ما تحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل ولانها تريد بذلك الزام
فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقض لا للدفع لان من له الخيار لا يدفع ضررا عن نفسها
فان المسئلة مصورة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم يعقل ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع
للالزام في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع زيادة الملك عن نفسها
والجهل يصلح حجة للدفع ولهذا شرط القضا لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما
بعد الاختيار قبل القضا يرثه الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل تثبت الفرقة بنفس الخيار لان
السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرئين ويملك عليها تطليقتين
وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا برفع اصل الملك فكما
ان اثبات الملك عليها بغير رضاها ثبت بها ولا يتوقف على القضا فكذلك دفع زيادة الملك واما في خيار
البلوغ فلا يزداد الملك وانما ثبت الخيار لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلا تتم
الفرقة الا بالقضا **قوله** واما السكر فكذا قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب
الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب
فعلى هذا القول لا يكون ما حصل من شرب الدواء ومثل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور
وقيل هو غفلة تلحق الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير
مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول
بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه لمباشرة المحرم لا ان
يكون العقل باقيا حقيقة لانه يعرف باثره ولم يبق للسكران من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه
وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء اي كسكر حاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج كذا
فخر الاسلام وذكر القاضي الامام فخر الدين في فتاواه وشرحه للجامع الصغير نقلا عن ابي حنيفة
وسفيان الثوري ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه يصح طلاقه
وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي

له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكره والمضطر او كسكر حاصل
بشرب المكره بما فيه الحال الخمر وشرب المضطر اياها بان اضطر الى شربها للعطش فشرب منها ما
يرد به العطش فسكر به وانه اي هذا النوع من السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق
وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو
السكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ ادنى طبخه والمنصف ونحوها
وانه اي هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال سكره فلا شبهة
في انه ليس بمناف للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك ايضا اذ لو كان منافيا له لصار
كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا الان ايضا وهو محال ولا حوال شرط
وحينئذ يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى
حالة منافية له ولما صح هذا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة السكر **فان قيل** السكر يعجزه
عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالنائم
والمغمى عليه **قلنا** الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو
البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى
ثم قدرته على فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية تصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخره عنه
لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والى الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو
معصية عدت قائمة زجرا عليه فبقي الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع
السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فبقي
التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم يثبت في حق الاداء وبهذا الطريق يبقى التكليف بالعبادات
في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان
السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر

لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وتعتبر تصرفاته
كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوج
واقراضه واستقراضه وغيرها لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله انما يغلب عليه
ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه كذا في شرح المبسوط **قوله** الا الردة استحسانا
فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امرأته استحسانا وفي القياس
وهو قول ابي يوسف على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امرأته لانه مخاطب كالصاحي في اعتبار
اقواله وافعاله ووجه الاستحسان ان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد ونحن نعلم ان
السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد القلب لا ينسى
خصوصا المذاهب فانها تختار عن فكر وروية وعما هو الاحرى من الامور عنده واذا كان
كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير فيجعل كانه سبق
به فكما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ كيف ولا ينجو سكران من التكلم بكلمة
الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر عن
قصد صحيح فيعتبر ولا يقال لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة حتى منع صحتها يجوز
ان يجعل عذرا في غيرها ايضا لانا نقول عدم صحة الردة لفوات ركنها وهو تبدل
الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبتنى على العبارة من الاحكام مثل الطلاق
والعتاق والعقود لان ركن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول
بصحتها **قوله** والاقرار بالحدود اي الاقرار بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل
حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشيء من هذه الحدود لم يؤخذ به لان
الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران
لا يثبت على شيء مما يقول الا يرى ان العلماء اتفقوا ان السكر الذي يتعلق به هذا الحد هو
اختلاط الكلام وعدم الثبات على قول فاقيم السكر مقام الرجوع فيجعل فيما يحتمل الرجوع

من التاديب واحترز بقوله الا اذا بالحدود عن مباشرة سبب الحد فانه مؤاخذ بافعاله حتى لو زنى
في سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصلح
سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الخالصة عن الاقرار
بحد القذف والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه يصح الرجوع لا يبطل الاقرار بحد القذف
والقصاص من حقوق العباد فدليل الرجوع وهو السكر اولى ان لا يبطل وفي قوله فيما
يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين
ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارنه لكن الاسلام
لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا الردة فالسكر مانع من
صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها **قوله** واما الهزل فتفسيره اللعب اي لغة وفي
الاصطلاح هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير
كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان
الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة
حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف
غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادته الحكم اصلا فهو الهزل فتبين بما ذكرنا الفرق بين
المجاز والهزل فان الموضوع العقلي للكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع
له اللغوي مرادا وفي الهزل كلاهما ليس بمراد وبهذا فسره الشيخ باللعب اذ اللعب ما لا يفيد فائدة
اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل ما لا يراد به معنى يوضح الفرق منهما
ان مقابل المجاز الحقيقة ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا
لها ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه خلوه عن الافادة
وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف للرضا
بمباشرة نفس التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا اي ولانه

لا ينافي الرضا بالمباشرة يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين الحق
وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الكفر اذا اجرى على لسانه
كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد
ولكنه اي الهزل ينافي الاختيار بحكمه اي بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه
يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لان عمله في الحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق
مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا
والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم لان الهزل في البيع بمنزلة شرط الخيار لا يفرق
على ما سنبينه وانما جمع بين الاختيار والرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل
الاكراه فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به وجب
تخريج الاحكام مع الهزل على انقسامها في حكم الاختيار والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف
ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل
ثم جملة ما يدخل فيه الهزل انواع ثلثة انشاءات تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء
على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبار ايضا
على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ايضا
ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض اذا
دخل الهزل فيه على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او جنسه وكل منها
على اربعة اوجه اما ان يتفق المتعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على انه لم يحضرهما
شيء او يختلفا في الاعراض والبناء فيه الوجه الاول وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان قال البائع مثلا
للمشتري اني اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع في الحقيقة بل هو تلجئة واشهد عليه واتفقا
على البناء عليه ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع

عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع
بوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع
الفاسدة ولم يوجد في الهزل لان الهزل نحو شرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح
ففي الفاسد اولى ان يمنع وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مؤبدا فيوجب فساد
البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عنه
وكذا الهزل فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض ينفرد به وان
اجازه احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز
مسقطا خياره ولكن خيار الآخر يكفي في المنع من جواز العقد وان اجازا جاز لان البيع انما
لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة لكن عند ابي حنيفة رحمه الله
يجب ان يكون تلك الاجازة مقدرا بالثلث حتى لو اجازاه في الثلاث صح العقد وبعده لا يصح كما
في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث يصح وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة كذا هنا وعندهما
لا يتقدر وقت الاجازة بالثلث بل يجوز الاجازة بعد الثلث لما تقرر من الخيار بالثلاث
عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فسنبين ذلك ان شاء الله تعالى
قوله ولو تواضعا على البيع بالف درهم او بمائة دينار فبيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على
البناء على الهزل من الوجهين الآخرين وهما ما اذا هزلا بقدر البدل او بجنسه فنبين كل واحد بانفراده
فنقول اذا تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض
كان الثمن الفين بالاتفاق وان اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله
في احدى الروايتين عنه وهي الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن
ابي حنيفة رحمهما الله لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين ولا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار
تسميتها لان الالف الذي هزلا به كان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان
المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل

عليه لانهما جرى في اصل العقد قصدا بيعا جائزا ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا
لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالالف ويصير كانه
قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب
بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين
او لانه يفسد به العقد كما اذا جمع بين حر وعبد في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة
في البدل يجعل اي يجعل البدل يعني قبول تمام البدل شرطا فاسدا في العقد لان الالف الزائد لما خرج
عن التسمية بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان
كذلك لم يمكن العمل بما قصدا من تصحيح العقد وهو المراد بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة
في البدل لاندفاع كل واحد من المواضعتين بالاخرى اذ العمل بالجد يوجب صحة العقد والعمل بالمواضعة
في قدر الثمن يوجب فساده فكان العمل بالاصل اي بالمواضعة في الاصل وهو ان ينعقد البيع صحيحا
عند تعارض المواضعتين فيهما اي في اصل العقد والبدل اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي
ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف فلذلك
وجب اعتبار التسمية فكان الثمن الفين وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع
على ما سنبينه فامكن العمل فيه بالمواضعتين ومن المواضعة بالجد في اصل العقد والمواضعة بالهزل
في قدر المهر وكذا الخلاف فيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الجد هو الاصل عنده فالجد
هو الاولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة فكان العمل بها احق عند الامكان واما اذا تواضعا
على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء
اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان وفي القياس البيع
فاسد لانهما قصدا الهزل على تسميتهما ولم يذكر في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفي بالذكر قبل العقد
بل يشترط ذكر البدل فيه فبقي العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل
ومن قصدهما الجد في اصل العقد فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سمياه من البدل مع ما ذكرنا

ان المعاملة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم
كان البيع الثاني مبطلا للبيع الاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا
عليه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط وفرق ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين الهزل بقدر البدل والهزل
بجنسه فاعتبرا المواضعة في الفصل الاول دون الجد وفي الفصل الثاني حيث قالا ينعقد البيع بالالف في الفصل
الاول وبالمسمى في الفصل الثاني لان العمل بالمواضعة في قدر البدل مع العمل بالجد في اصل العقد ممكن بان
يجعل العقد منعقدا بالالف وان كان المسمى الفين لان الالف موجودة في الالفين الا ان الاخر شرطا لا
طالب له لانهما اذا ذكراه في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة
وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من
الشعير او اشترى حمارا على ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا ههنا
واذا كان كذلك ينعقد البيع بالالف ويبطل الالف الاخر فاما في الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة
مع العمل بالجد في اصل العقد غير ممكن لان اعتبار المواضعة يوجب خلو العقد عن الثمن والبيع لا يصح
بغير ثمن فصار العمل بالجد في اصل العقد وهو ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن
العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم قوله ولو ذكرا
في النكاح دنانير • ثم الانشاء الذي لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ ولا الاقالة بعد الثبوت ثلاثة انواع
ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح وما لا مال فيه اصلا كالطلاق الخالي عن المال وما كان المال فيه مقصودا
مثل الخلع والعتق على مال وفي النوع الاول على الوجوه الثلاثة اما ان هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه
وكل وجه على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان هزلا باصله بان يقول لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف
تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المراة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة وتزوجها كان الهزل
باطلا والنكاح لازما في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى عملا بما ذكرنا من الحديث المذكور في الكتاب
ولان الهزل يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار
الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل وان هزلا بقدر البدل فيه بان يقول لامراة ووليها او قال لوليها دونها

لو قال وليها اني اريد ان اتزوجك او ازوجك فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين واجابه الولي او
المراة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر الف ان اتفقا على
الاعراض والفان بالاتفاق ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال لا يجب
مع الهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده
لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع ولا يؤثر في
النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فروى محمد عن ابي حنيفة رحمهما الله ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع وروى ابو يوسف رحمه الله عنه
ان المهر الفان وهو الاصح وقد ساوى الرواية في الكشف وان هزلا بجنس البدل بان ذكرا
في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا على ان
يكون مهرا فانهما لم يذكراه في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه
تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف فصل الالف والالفين لان هناك قد سميا ما تواضعا
على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية
الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل
بالمواضعة وتؤثر في فساد التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد
وجب مهر المثل بالاتفاق لان المهر تابع فيجعل الحكم بالهزل ويبطل التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب
مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله يجب المسمى ويبطل المواضعة كما في البيع لان التسمية
في حكم الصحة مثل ابتداء البيع على ما عرف وان دخل الهزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثالث
من الاقسام التي ذكرناها مثل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهزل
باطل والتصرف لازم لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
ففي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس وذلك لان العفو

عن القصاص من جنس الاعتاق لانه احياء كالاعتاق في الاعتاق مذكور في بعض الروايات
ويشبه الطلاق ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق
بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث انه التزام شيء كان اليمين
التزام الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر بها كذا في بعض الفوائد ولان الهازل مختار
للسبب راض به دون حكمه كما بينا وحكم هذه الاسباب اي العلل لا يحتمل الرد والتراخي اي
لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط ثم بالتعليق بسائر الشروط لان خيار
الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين
وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لانا نقول
المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة في الحال كما قيل
ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت
ان هذه الاسباب لا تقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان
الهزل لا يمنع من انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ
وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل ثم ان وجد في هذا النوع وان دخل
الهزل فيما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد فذلك ينقسم على الاوجه الثلاثة المنقسمة على اثني عشر وجها وانما
كان المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه فيه
مقصود وحاصل هذا الفصل ان الهزل لا يؤثر في هذا النوع بحال عندهما فيلزم التصرف ويجب
المال في جميع الوجوه وعند ابي حنيفة رحمه الله هو يؤثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى
اسقاط الهزل مع لزوم المال في الحال بناء على اصله وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار بلا اختلاف
لما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان
قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط لليمين فلا يحتمل

الخيار كسائر الشروط واذا لم يعمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وعند ابي حنيفة رحمه الله
يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المرأة لان جانبها شبيه البيع لانه تمليك مال بعوض من حيث
ان البدل له لو كانت من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل
قبول الزوج بطل كما في البيع واما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما في حق نفسه فهو تمليك
مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال لاخر ان بعتك هذا العبد بكذا فعبدي حر لا خير هذا حرانه
معلوم بالمعاوضة وكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا
لا كونه شرطا بهذا الوصف وهو انه تمليك مال فلا يقع الطلاق لفوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط
عمل الهزل ايضا فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلاثة وهي
ما اذا هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه فاما اذا اتفقا في الاوجه الثلاثة على الاعراض
او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما
ولرجحان الجد عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل من اختلاف ثلاثة اوجه
اثني عشر وجها وحصل من اتفاقه تسعة منها مع اختلاف التخريج **قوله** فقد ذكره في كتاب الاكراه كذا
ذكر في باب التلجئة من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح والطلاق والعتاق من الهازل وكذلك لو
طلق امرأته على مال على وجه الهزل او اعتق جاريته على وجه الهزل وقد تواضعا قبل ذلك انه هزل
وقع الطلاق والعتاق ووجب المال قال الشيخ رحمه الله متابعا لشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله
وهذا اي الحكم المذكور عند ابي يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لما قلنا فلا يحتمل الهزل
ثم ذلك سواء هزلا باصله اي باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل
او بقدر البدل بان سميا الفين وقد تواضعا على ان يكون البدل الفا او بجنسه بان خالعها على دنانير سماه
وقد تواضعا على ان يكون البدل في الحقيقة كذا دراهم يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه
وصار اي البدل المسمى الذي يؤثر الهزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اي كمثل التصرف الذي
لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تبعا له يعني الهزل ان كان مؤثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع

في الحقيقة

تبعا فلا يؤثر فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن تلزم بلزومه
تبعا **فان قيل** لا يستقيم جعل المال في هذا النوع تبعا لانه سماه مقصودا بقوله واما ما يكون المال
فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر في اصله لان المال في النكاح
تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا هزلا فيه بقدر البدل دون الالف كما مر بيانه **قلنا**
المال هاهنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود
العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف فيوجد حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فاما
المال في النكاح فتابع بالنظر الى العاقدين لان مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالاخر
وحصول الازدواج دون المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصالة حتى لا يتوقف ثبوته على اشتراط
العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل فيؤثر
فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال **فان قيل** اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال دون ان
كان لا يمنع وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل كذلك **قلنا** ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان
المكره يجعل آلة للمكره فيما يصلح ان يكون آلة له وفي ايجاب المال يصلح آلة لان ايجابه واستهلاكه سواء
وفي الاستهلاك هو آلة واذا جعل آلة له في حق الوجوب صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك
يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة له فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس
العتق مقصور على المكره حتى كان الولاء له وفي حق الضمان منقول الى المكره اما الهزل فلا يمنع المال
من حيث انه ينتقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد
السبب فيما لا يفسد لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله **قوله**
اما عند ابي حنيفة رحمه الله فان الطلاق يتوقف على اختيارها اي على اختيار المرأة الطلاق
بالمال المسمى بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال يعني سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه
بعد ان يتفقا على البناء لان الهزل بمنزلة خيار الشرط كما بينا وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله في الجامع
الصغير ان رجلا لو قال لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت

السرطاجي

ان ردت الطلاق في الثلاثة الايام بطل الطلاق وان اختارت الطلاق في الثلاثة الايام او لم ترد
حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذلك ههنا اي كالحكم المذكور في الخيار
حكم الهزل لكنه اي لكن خيار الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلاث في الخلع وامثاله عنده حتى
لو اشترطا الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس لان الطلاق
من الاسقاطات وتعليقها بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فعلى
خلاف القياس لانه من الاثباتات وتعليقها بالشروط غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث
على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلاث عملا بالقياس
كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار النقض والاجازة للمراة فيما نحن فيه بمضي الثلث لان الهزل
بمنزلة شرط الخيار مؤبدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلاث كما هو ثابت لها في الثلاث فكان
لها ولاية النقض والاجازة متى شاءت عند ابي حنيفة رحمه الله ولعل ما قال اي بقول بشرط ان يكون الخيار
مقدرا بالثلاث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة لا
باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يقدر بالثلث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان
كان منظورا بالنظر الى العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود العقد لما سبق وبالنظر
الى المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلث كما قلنا وكذلك هذا في نظايره اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في
الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظايره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم
والتفريع قوله ثم اما ان يجب المال بالمواضعة فيما يوثر فيه الهزل هو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رحمه الله اذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة اما
اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد فيما اذا
لم يحضرهما شيء وجعل القول قول من يدعي الجد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رحمه الله لحمل
الحال بصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل في العقود الشرعية اللزوم والصحة وانما يتغير بعارض فمن
ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله وكان دعوى الاعراض البناء على

مطلقة

المواضعة كدعواه خيار الشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما هي العقد لان
يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار
او اجل لم يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله وعندهما الهزل بالمواضعة اولى
حتى كان القول قول من يدعي البناء في صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضرهما شيء
لانهما تواضعا لا ليبنيا عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار
الظاهر ما لم يتحقق خلافه لانه اذا لم يحمل بناء عليها كان اشتغالا بها اشتغالا بما لا يفيد ولكنا
ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رحمه الله كان هذا الظاهر معارضا له فيرجح السابق منهما اذ
السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء فيثبت حكمه بلا معارض والسكوت
في حالة العقد والاختلاف في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض لجد ولا لهزل فلذلك
وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله ان الاخير يصلح ناسخا للاول اذا لم يتصل به
ما يوجب تغييره نصا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم تسبقه
مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا لخلوه
عن الهزل نصا وعدم اتفاقهما على البناء على الهزل فيحمل عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانها
يحتمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود التصريح بالهزل بخلاف موجب الشرع
والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة قوله واما الاقرار الى اخره ذكر في المبسوط ولو تواضعا
على ان يقرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري
قد كنت بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الاخر صدقت فليس هذا ببيع لان الاقرار خبر متمثل
بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا ترى ان فرية المفتري
وكفر الكافر لا يصير حقا باخباره وههنا قد ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير
حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد والاقرار
كاذبا لا ينعقد العقد فلا تلحقه الاجازة الا ترى انهما لو صنعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح

لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن
ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق
والعتاق على انه كونه اذا اقر به طائعا تثبت الفرقة بين الاقرار وبينها في هذه التصرفات
مع التلجئة كما تثبت مع الاكراه قوله وكذلك اي وكالاقرار تسليم الشفعة طلب الشفعة على
ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته
والثاني طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري
او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد
طلبت الشفعة واطلبها الان فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب تستقر شفعته حتى لا يبطل
بالتاخير بعد في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك فاذا اسلم هازلا قبل طلب
المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ اشتغاله بالتسليم
هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانها تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم
بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم
بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم
الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة
لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استيفاء احد العوضين على ملكه ولهذا يملكه الاب
والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء له
فيتوقف على الرضا بالحكم والخيار يمنع الرضا به فيبطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضا بالحكم
فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار الشرط وتبقى الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم
في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراه هازلا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه لو قال ابرأتك على اني بالخيار
لا يسقط الدين لان فيه اي في الابراء معنى التمليك وبهذا يرتد بالرد واذا معنى التمليك اثر في قوله تعلق
وان تضمن قوا خير بكم فيوثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يوثر فيه لانه بمنزلة خيار الشرط وكذلك

لو ابرأ الكفيل هازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على
عين وهلكت العين او ردها بعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك يعمل فيه الهزل
فيمنعه من الثبوت كالخيار كذا رايت مكتوبا بخط شيخي رحمه الله قوله واما الكافر اذا هزل بكلمة
الاسلام وتبرا عن دينه هازلا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب
والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل
في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على
وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اي الايمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكمه
الرد والتراخي فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه بسبب
كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يوثر فيه الهزل واما حكم الردة
بالهزل فقد مر بيانه والله اعلم قوله واما السفه فكذا السفه في اللغة الخفة والتحرك يقال
تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته ومنه زمام سفيه اي خفيف وفي الشريعة هو عبارة عن خفة
تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكره بعض
الشارحين وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات فان ارتكابها سفه حقيقة الا ان السفه
الذي تكلم العلماء فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال واتلافه على خلاف
مقتضى العقل والشرع وبهذا فسره بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند الاطلاق ارتكاب معصية اخرى
مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفه وفسره بعضهم
بانه تصرف صدر عن العاقل قصدا لا على نهج العقل واحترز بقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصدا
عن الخطا وبقوله لا على نهج العقل عن تصرف الرشيد وانه لا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا
لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله لان السفيه يكابر
عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله عز وجل فيخاطب بالاداء في الدنيا ويجازى عليه في الاخرة
واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله عز وجل وهو حقوقه بقي اهلا في حقوق العباد وفي التصرفات بالطريق
الاولى

سفيه اي خفيف

لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا ترى ان الصبي اهل للتصرفات
مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون
اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه
بحال سواء منع منه المال او لم يمنع حجر عليه او لم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا اي لا يوجب
السفه الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق ولا عن تصرف
يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة واختلف في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن
التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون
فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ ومما يبطله الهزل دون ما لا يبطله
على سبيل النظر له لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو
فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه
مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق
ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان
ضرر السفه يعود الى الكافة لانه اذا افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا
عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي
الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا بالسفه
يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه
وكذا كل فاسق حقا للاسلام وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للمامور والمنهي
حقا للدين وللمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فانه ثبت بطريق النظر ليبقى مصونا عن التلف
فكذا الحجر عليه ثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود لعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا
المقصود ما لم ينقطع لسانه عن ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش او بالاقرار لغيره

ما يحفظ الولي عليه من ماله واما لم يثبت الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور
عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لقصد
اللعب دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء
لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله فكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا
وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو مما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة رحمه الله
بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد وان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ
التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية
وكون المال خالص ملكه يثبت المحلية وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا
لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه
مكابر عقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا للنظر
لكونه معصية الا ترى ان من قصر في حقوق الله تعالى وفسقا لم يوضع عنه الخطاب وان تكررت
الواجبات وتعددت الفوائت بخلاف الترك بالجنون والاغماء والدليل عليه انه لا يبطل عباراته
حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يبطل
عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل انسانا عمدا يقام عليه
الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا بعد البلوغ
عن عقله في ايجاب النظر لكان اولى ان يعتبر فيما يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر
لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق نفسه والمال تابع
للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه ففي ماله اولى وقولهما هو يستحق النظر بعد الجناية
قلنا النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب النظر على هذا الوجه
انما يجب اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر وههنا يتضمن ذلك لان في اثبات الحجر ابطال ولايته واهليته
والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه

مجانة

النعم لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول المعنى لان منع المال
عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه غير معقول اذ الملك هو المطلق الحاجر ولا يصح القياس عليه او نقول
نظر بنوع العقوبة عند بعض مشايخنا لا بطريق النظر فان سببه جنايته وهو مكابرة العقل واتباع
الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كايجاب المال يجعل جزاء فانا عرفنا سائر الاجزية بهذا الطريق
وهو انا نظرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا وقطع اليد
في السرقة وادانيه انه عقوبة لا يمكن تعرفته الى منع اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجري في
العقوبات ولا نعالى ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام ولا ولياء المخاطبون دون
سائر الناس لانا نقول هو عقوبة تعزيرية وتاديب لا حد فيجوز ان يفوض الى الاولياء كما في تعزير
العبد والاما ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز
قياس المنع ايضا العدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وفي اليد والحاقه بالفقرا
واثبات الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فبان يجوز الحاق ضرر يسير به في منع نعمة
زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية الحاقه
بالبهائم بمعنى النظر له والجواب عن الاية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي
عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي
لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد من السفيه المبذر الذي اختلفنا فيه ولكن المراد من الولي
هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الاية كلام طويل وعن قولهم لا فائدة في منع المال الا مع اطلاق التصرف
ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تتم الا باثبات اليد على المال من اتخاذ الضيافة
والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل
المقصود بمنع المال منه وان كان لا يحجر عليه والمكابرة مفاعلة من كبر يكبر اذا عظم فمن اعتقد انه
عظيم في نفسه كبير عند غيره لا ينقاد لغيره ولا يدخل تحت حكمه وامره فمكابرة العقل الخروج عن
طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته **قوله** اما الخطا فكذا قال الامام اللامشي

الحجر عام

المكابره جيزى را كه بزرگ داى انكار كردن و باكسى بزرگى نبرد كردن

الصواب ما اصيب المقصود والخطا ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطا امر يصدر
عن الانسان بغير قصده بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد
الامام ابو القاسم رحمه الله الخطا يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه سمي الذنب خطيئة ومنه قوله
تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
وقوله عليه السلم رفع عن امتي الخطا والنسيان ثم قال والخطا ان يكون عامدا الى الفعل لا
الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان
هو نوع جعل عذرا اختلف في جواز المواخذة على الخطا فعند المعتزلة لا يجوز المواخذة عليه
في الحكمة لان الخاطي غير قاصد الى الخطا والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة يجوز
المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسال عنه عدم المواخذة بالخطا في قوله عز ذكره
اخبارا عن قول الرسول عليه السلم او تعليما للعباد ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا
ولو كان الخطا غير جائز المواخذة في الحكمة لكانت المواخذة جورا وصار الدعاء في التقدير
ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي صلى الله
عليه وسلم فانه لما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا استجيب له في دعائه قال الشيخ
رحمه الله بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز المواخذة باعتبار انه لا يخلو
عن تقصير جعل صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطا في القبلة
بعدما اجتهد جازت صلوته ولا ياثم ولو اخطا في الفتوى بعدما اجتهد لا ياثم ويستحق اجرا
واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله تعالى عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها
حتى لو اتلف مال انسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان
على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا لا ينافي
عصمة المحل **وقوله** وشبهة في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اي جعل الخطا شبهة
دارئة في باب العقوبة حتى لو زفت اليه غير امراته فوطئها على ظن انها امراته لا ياثم اثم الزنا

ولا يؤاخذ بالحد ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد وان كان يأثم
اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور لكنه اى الخطأ لا ينفك
عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت فيصلح سببا للجزاء
القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة
فتستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك لان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح
وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر **قوله** وصح طلاقه
اى طلاق الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال
الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يرى ان
المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام لانه فسد لعدم القصد الصحيح والمخطئ غير قاصد فلا يصح
طلاقه كطلاق النائم والمغمى عليه واصحابنا **قالوا** القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق
الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل والبلوغ نفيا
للحرج كما في السفر مع المشقة **ولا يقال** لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق طلاق
الخاطئ لصح طلاق النائم بهذا الطريق ولقام مقام الرضا ايضا فينعقد الرضا في البيع والاجارة
ونحوهما لانه امر باطن كالقصد وحينئذ يقام مقامه دليله المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا
ولم يوجد **لانا نقول** الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني
ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فيقام الحكم عند وجودها الى الدليل مقام المدلول
تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العدم باصل العقل فانه
يعرف بالنظر فيما يأتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع
عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج في دركه فلا يصح في
حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء
الاختيار وبلوغه نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب

الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق الحكم بترك
السبب الظاهر وهو ظهور اثره لا باهلية الرضا **قوله** ويجب ان ينعقد بيعه يعني اذا جرى
البيع على لسان المرء خطأ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين
منك بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطأ اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق
فلا رواية فيه عن اصحابنا ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كالبيع المكره لان جريان هذا الكلام
في الاصل وصفه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء وطول القامة فينعقد البيع لوجود
اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا **قوله** اما السفر وكذا السفر قطع المسافة
لغة وفي الشريعة هو الخروج على قصد السير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة
ثلاثة ايام فما فوقها سير الابل ومشي الاقدام وانه لا يخل بالاهلية بوجه لبقاء القدرة الظاهرة
والباطنة بكمالها ولا يمنع وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج
وغيرها الا انه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة لا محالة
حتى لو تنزه سلطان من بستان الى بستان في خرمه واعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى
حال اقامته فلذلك جعل نفسه سببا للرخص واقيم مقام المشقة فيؤثر في قصر ذوات الاربع
من السفر في حق الصلوات عندنا اسقاط الشطر في ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال
مشروعا اصلا فكان ظهر المسافر كفجره سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت حق
الترخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يشأ لم يجز الا الاربع واذا فاتت
لزمه قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه المسألة في فصل العزيمة والرخصة واثره في الصوم
تاخير وجوب ادائه الى عدة من ايام اخر دون اسقاطه فيبقى فرضا حتى صح اداؤه لان النص
اوجب تاخيره بالسفر لا سقوطه بخلاف شطر الصلوة على ما عرف **قوله** لكنه لما كان كذا
يعني لما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض فكان ينبغي ان يكون حكمها سواء فيما ذكر
من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور المختارة اى الامور التي يتعلق وجودها باختيار

العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة اعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة الى
الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان
يلحقه آفة في بدنه او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها
بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المرض قيل ان المكلف اذا اصبح
صائما وهو مسافر لا يباح له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع
وكذا اذا اصبح مقيما وقد عزم على الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب
عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المرض
اذ المكلف للصوم يتحرك بازدياد المرض لم يرد الله ان يفطر حال ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له
الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على تقرير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص
بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في حال السفر
مع انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب
المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم توجب اباحة وذكر
عن الشافعي في مختصر البويطي انه تلزمه الكفارة اعتبارا لآخر النهار باوله وهذا بعيد فان
الفطر في اوله تعرى عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب
في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في اخره يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي
المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا تسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا
يبيح الافطار حيث تسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر من الامور المختارة ولا يزيل استحقاق
الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير
كانه اسقطه باختياره اما المرض فامر سماوي واذا وجد في اخر النهار يزيل استحقاق الصوم
لانه يبيح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا من اوله كالحيض
يحرم الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر جاعلا بغير اختياره

ايضا بان اكرهه السلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا
في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله كذا في فتاوى قاضي خان فان قيل السفر المبيح
انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان الصوم قائما لما اوجب
شبهة بل اوجب الاباحة حقيقة من اول النهار ولكنه لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما
يكون علة لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلك الجزء مستحقا على تقدير
عدم تحقق المبيح الى اخر النهار لانه مما لا يتحرى ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل والله اعلم
قوله واما الاكراه فكذا قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل
عليه بالوعيد على تركه قال الامام شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به
رضاه او يفسد به اختياره ثم قال في الاكراه معتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه
ومعنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدده به عاجلا لانه لا يصير ملجأ محمولا عليه
طبعا الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا او متلفا عضوا او موجبا غما يعدم به الرضا
باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا منه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان اخر او لحق
الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم نحو هذا ثم ان قال الاكراه حمل الغير على امر
يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة فتم التعريف
بهذه القيود ويمكن ان يحمل فوات الرضا داخلا في الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه
لم يكن راضيا به فيكتفي بذكر احد القيدين كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار
نحو التهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار
هو القصد الى امر محتمل للوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر كذا
قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستقلا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا
على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة
فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا قوله والاكراه بجملته

اي بجميع اقسامه لانا في اهلية اي لا اهلية الوجوب ولا اهلية الادا لانها ثابتة بالذمة والعقل
والبلوغ والاكراه لا يخل بشي منها ولا يوجب وضع الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال سوا كان
ملجئاً او لم يكن لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كما انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلا يحقق الخطاب
لانه لا يثبت بدونه ثم استدل على ثبوت الابتلا وتحقق الخطاب في حقه بقوله الا ترى انه
اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين فرض اي بين كونه مباشر فرض كما لو اكره على اكل
الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجا فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى
لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثنا المذكور في
قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا وحظر اي
محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في اكراه الصائم على افساد
الصوم فانه يبيح له الفطر ورخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجرا كلمة الكفر على اللسان
ويأثم المكره فيه اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس
ويؤجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاجر كما في سائر الفروض
او يأثم بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان
الصبر عنها الى ان قتل حرام ويؤجر اخرى كما في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق
هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشيا لا تثبت بدون الخطاب ثم قيل الاباحة
الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اريد بها ان الاقدام على
الفعل مباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اريد بها انه يباح له ولو
تركه يأثم فهو معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان كان مسافرا من قبيل الاكراه على اكل الميتة
وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان اثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
عليه فقتل كان ماجورا ولا يوجد ههنا نوع من اقسام الحكم ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب
فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة الاباحة الا ان في نفس الامر فرقا بين الافطار وبين اجرا كلمة الكفر في

غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد تسقط بعذر المرض والسفر وحرمة الكفر لا تسقط بحال
فلعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار **قوله** ولا رخصة في القتل والجرح والزنا اي
زنا الرجل بالمراة بعذر الكره اصلا يعني سوا كان الاكراه ملجئا او لم يكن لان سبب الترخص في
هذه الاشيا بالاكراه لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس
او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره والمكره
عليه وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سوا فلا يكون
للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم
في حق اباحة قتل المقصود بالقتل والترخص فيه لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت
بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه
مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت للتعارض وكذا الجرح حتى لو قيل له لتقطعن يد
فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما لان لطرف المومن من الحرمة ما لنفسه
بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير لياكله كما لا يحل له ان
يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الترخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قيل له
لنقتلنك او لتقطعن يدك قطع يده يحل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض
فجاز له ان يختار ادنى الضررين ليدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير
بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك
فوات طرفه فثبت انهما سوا في الحرمة عند مقابلة احدهما بالاخر ولا يقال ان الاطراف
ملحقة بالاموال فيسوغ ان يترخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص في اتلاف مال
الغير لانا نقول ان الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبذلون
اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف
المال ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير

وضياع النسل إن لم يكن وذلك بمنزلة القتل أيضا لأن نسب الولد لما انقطع عن الزاني لا يمكن إيجاب النفقة عليه ولم تكن للمرأة قوة الإنفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل فلا يثبت الترخص فيه بالإكراه للتعارض أيضا فإن قيل الحاق الزنا بالقتل فيما إذا لم تكن المرأة ذات زوج مسلم فأما إذا كانت منكوحة لغيره مسلم لأن الولد حينئذ ينسب إلى الفراش وإن خلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر وإذا كان كذلك وجبت نفقة الولد وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا إهلاكا قلنا الأصل أن ينسب الولد إلى من خلق من مائه وتجب نفقته عليه لأنه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان إهلاكا حكما بالنظر إلى الأصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي إلى الهلاك أيضا

قوله ولا حظر مع الكامل منه في الميتة والخمر والخنزير أي لا تبقى الحرمة مع الإكراه الكامل وهو الإكراه الملجئ في هذه الأشياء لأن حرمة هذه الأشياء تثبت بالنص لا عند الاختيار فإن الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من الحظر إباحة فبقيت هذه الأشياء حالة الضرورة على الإباحة المطلقة فكان الممتنع من تناولها مضيعا دمه فيصير آثما كالو امتنع عن أكل لحم الشاة وأكل الطعام المباح وشرب الماء في هذه الحالة وإن لم يعلم بسقوطها عالما سوا يرجى أن لا يكون آثما لأنه قصد إقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب الحرام في زعمه وهذا لأن دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي فيعذر بالجهل كما أن عدم وصول الخطاب إليه قبل أن يشتهر يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من أسلم في دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا في المبسوط وإنما قيد بقوله مع الكامل منه لأن هذه الحرمة لا تسقط بالإكراه القاصر لفوات الضرورة إلا أن المكره إذا تناولها لا يوجب الحد في الإكراه القاصر بأن شرب الخمر لم يحد استحسانا وفي القياس يحد لأنه لا أثر للإكراه بالحبس في الأفعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان أن الإكراه لو تكامل بأن كان ملجيا أوجب الحل فإذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في إسقاط الحد عن الشريك بوطيها **قوله** ورخصة المكلف في الأشياء

المذكورة في الإكراه الكامل دون القاصر وذلك لأن حرمة إجراء كلمة الكفر لا تحتمل السقوط لأن التوحيد واجب على العباد إلى الأبد وهو اعتقاد وحدانية الله تعالى والإقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما أي إلى الأبد لا تسقط حرمته بالإكراه بل يبقى حراما مع الإكراه إلا أنه رخص للعبد إجراء كلمة الكفر لأن فيه فوات التوحيد صورة لا معنى لأنه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الأصل والإقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الإيمان وما بعدها دوام على ذلك الإقرار وبالإجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في أصل الإيمان لبقاء الطمأنينة ولكن لما كان الإجراء كفرا صورة كان حراما لأن الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الإيمان ولو استوى الحقان لترجح حقه على حق الله تعالى لشدة حاجته وغنى الله عز وجل فكيف إذا ترجح حقه ههنا لأنه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص له الإقدام مع كونه حراما وإذا صبر فقد بذل نفسه لإعزاز دين الله تعالى فكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى لو أكره بما فيه الجاء على إفساد الصلوة أو على تركها أو على إفساد الصوم وهو مقيم كان له أن يترخص بما أكره عليه لأن حقه في نفسه يفوت أصلا وحق صاحب الشرع يفوت إلى خلف فإن صبر ولم يفعل ما أمر به حتى قتل كان مأجورا لأنه متمسك بالعزيمة لأن حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالإكراه وفيما فعله إظهار الصلابة في الدين وإن كان المكره على الإفطار مسافرا فأبى أن يفطر حتى قتل كان آثما لأنه تعالى أباح له الفطر بقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر بعد خوف الهلاك أيام رمضان في حقه كلياليه وكأيام شعبان في حق غيره فيكون آثما في الامتناع بمنزلة المضطر في فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لأن الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فإن ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وإن تمسك بالعزيمة فهو أفضل له وكذا الحكم في إتلاف مال الغير حتى لو قيل له لنقتلنك أو لتأخذن مال هذا الرجل فتدفعه إلى أو ترميه في مهلكة كان في سعة من أن يفعل ذلك لأن حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام

ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بينا
ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل
كان ماجورا ان شاء الله لان عصمة المال لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه لبقاء حاجته اليه فبقي حرام
التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم
عن مال الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا **قوله** واما ما رخص لها فعله
في الرخصة حيث رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل في الزنا بالاكراه
اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان تعرضا لحق محترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل
الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب الولد لا ينقطع عنها فثبت الترخص عند الاكراه
الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك في فعله فلم يرخص له في ذلك
ولهذا اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقيد
او بالحبس شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الرخصة في حقه لا يصير
القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكامل
ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر رحمهما الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الاله
وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكين يتحقق منها مع
الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية الا ان في الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة رحمه الله
وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا الى ان تحقق الاكراه وخوف
التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة
اسقاط الحد عنه والانتشار لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال
وقد يكون طوعا الا ترى ان النائم قد تنتشر آلته طبعا من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم
الخوف **قوله** فتثبت بهذه الجملة ومن ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي
الاختيار حتى ثبت بهذه الاحكام المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال شيء لابطال حكم

شيء من الاقوال مثل الطلاق والعتاق والبيع ومن الافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم
والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة عن اهلية واختيار وحيث عرف
الشرع في اختيار احدهما الا بدليل غيره علي مثال فعل الطائع الصغير للحكم اي لكن يتغير الحكم
بدليل غيره بعد ما صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب تغير موجبه
فان موجب قوله انت طالق او انت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق يثبت عقيب الكلام به
بلا دليل يلحق به مغير من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل
اذا تحقق مانع بان تخصص هذه الافعال في دار الحرب او يمكن فيها شبهة فكذا ثبت موجب اقوال
المكره وافعاله ولا عبرة وجود المغير لما قلنا انها صادرة عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال
الطائع واقواله **قوله** واما ما يظهر اثر الكره اي الاكراه جواب عن سؤال يقال لما لم يؤثر الاكراه في
ابطال الاقوال والافعال فاين يظهر اثره فقال لا يظهر اثره الا في امرين فاثره اذا الكامل
بان كان ملجيا في تبديل النسبة اذا احتمل ما اكره عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل
منسوبا الى المكره واثره اذا قصر بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضا
لا في تبديل النسبة فاما ان يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قول او فعل فلا فيفسد بالاكراه
اي بالكامل والقاصر جميعا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا من التصرفات مثل البيع والاجارة
لان الاكراه بنوعيه لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه
لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ به فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان
التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو
اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه تدبر والفساد كان لحق في غير
ما يتم به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا
اسقط من له الاجل او الخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هذا ولا نعني لا فاد بر كلها
حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او دعه

او فيء في ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او
على انه يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى
الاقرار محمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب انما يوجب الحق باعتبار رجحان
جانب الصدق فيه دلالة على وجود المخبر به وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف على راسه
دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه
وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به بهذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او
قيد لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجح جانب
الصدق في اقراره وقد شمل الاكراه مثل الهزل في تفويت الرضا ومن هزل باقراره لغيره
وتصادقا عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكراه
بمنزلة شرط الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك علي الف درهم على اني بالخيار
ثلثة ايام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب
المال ايضا حتى لو قال كفلت لفلان عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزمه المال واما اذا
اطلق الاقرار بالمال فهو خبر عن الماضي فلا يصح معه شرط الخيار والاكراه ههنا متحقق فانما
يعتبر في موضع يصح فيه شرط الخيار وكذا لو اكره على ان يقر لعبد انه ابنه او لجارية انها ام ولده
لا يعتق ولا تكون ام ولده لان هذا اقرار عن امر سابق خفي بالاكراه دليل على انه كاذب فيما اخبر به
فان قيل اليس ان عند ابي حنيفة رحمه الله قوله لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني يوجب العتق
عليه وهناك تيقن بكذبه فما بال نوع ما تيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق ثم
فعند هنا بالطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رحمه الله ذلك الكلام مجازا عن الاقرار بالعتق
كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره
فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا عن شيء لانه امر بالتكلم حقيقة وقد ترجح جهة الكذب
فيه بالاكراه ويبطل الكل من المبسوط قوله واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع

انما تعرض لجانب المراة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امراته على الف وقد دخل بها والمراة غير مكرهة
فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المراة
للزوج لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة فاما اذا اكرهت امراة بوعيد تلف
او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق
يقع ولا يجب على المراة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا وبالاكراه يفوت الرضا
سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما
لو طلق امراته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب
المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا
الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال
حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه
ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل الى اخره وبيانه ان الهزل
يمنع اختيار الحكم والرضا به ولا يمنع الاختيار والرضا بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق
ثم نظر ابو حنيفة رحمه الله الى التزام المال في جانب المراة فقال لما لم يؤثر الهزل في السبب صح
التزام المال مع الهزل موقوفا على ان يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا به فيتوقف
الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب
دون الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا
يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بهما فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم
القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله الى جانب الطلاق فقالا ان ما يدخل على الحكم دون السبب كالهزل وشرط الخيار
لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لما لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يؤثر في
الحكم الاخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع ومتبع الطلاق ويلزم حسب لزومه فلم يعمل فيه
الهزل وشرط الخيار

فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيؤثر في المال بالمنع دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع الا
بالذكر كالثمن لا يجب في البيع الا بالذكر فيؤثر في المال بالمنع دون الطلاق لان المال لا يجب في الخلع
فلم يكن بد من صحة الايجاب في الخلع كما لا بد منه في البيع وما دخل على السبب يمنع صحة الايجاب فصار
كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال بعد ذكره كما في خلع الصغيرة
على ما قلنا فتبين بما ذكرنا ان في قوله بخلاف شرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين
قوله واذا اتصل الاكراه الكامل الى اخره قد ذكر الشيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا كان كاملا في تبديل النسبة
شرع في بيانه فقال واذا اتصل الاكراه الكامل اي الملجئ بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره
مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه نسب الفعل الى
المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان اخر وجب على المكره
ما وجب بجرح المقتول ان كان القتل بالسيف او ما يشبه بقتله به وجب القود على المكره بالاجماع
كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على
عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشر بنفسه وذلك لان الانسان مجبول على حب الحياة فالظاهر
بالقتل يطلب نفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه يقدم عليه وان
كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع
فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحالة
الفعل بالنسبة الى المكره بجعل المكره آلة له من غير ان يلزم منه تغيير محل الجناية واذا ترجح الاختيار
الصحيح صار المكره في حكم عديم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او عصا
استعمله المكره في اتلاف النفس او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة وهذا في الاكراه
الكامل اما القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره
حتى تقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار
باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فبقي الفعل مقصورا على المكره

قوله اما فيما لا يحتمله اي الفعل الذي لا يحتمل ذلك الفعل ان يصير المكره فيه آلة للمكره
فلا يستقيم نسبته اي نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا تقع المعارضة في استحقاق
الحكم لان في اختيار الصحيح لم يعارض الفاسد فههنا يبقى الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد
لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه الا ترى ان هذا القدر من
الاختيار صالح للخطاب لما ان المكره متردد بين فرض وحظر ورخصة فيصلح لاضافة الحكم
اليه قال الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره
يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل غيره عليه يوجد الفعل منه فصار كانه فعل بنفسه ومن
قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه يبقى مقصورا عليه
قوله وذلك مثل ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة للمكره مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة
الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه
ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على
المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات ذكر في شرح
فيه
الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره
وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت
للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع
به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره
لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط انه لو اكره
على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع عليه بقيمة
الطعام لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال ولو اكره
على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت له منفعة
الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل

بدون القبض في الغالب كما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره
قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا
له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه
لم يصر آكلا طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان
الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور ذلك ما دام الطعام في يده وفمه فتعذر ايجاب ضمان
الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكلا
طعام نفسه لا طعام المكره بل لان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة من الاكل فكان هذا
اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كذا من التتمة **قوله** والاقوال كلها لان المرء لا يتصور
ان يتكلم بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها
على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده **فان قيل** لا نسلم ان
المتكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل
كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق حنث
فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي
الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان نصف الصداق على المكره ولو لم يصر آلة له لما رجع واذا
صار آلة للمكره صار كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغو **قلنا**
المكره انما يصلح آلة للمكره فيما لو اراد المكره مباشرته بنفسه لقدر عليه فيجعل فاعلا بمباشرة
غيره تقديرا فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما ففي تطليق امراة نفسه
واعتاق عبده امكن ان يجعل متصرفا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك استقام جعله عاملا تقديرا فاما
في تطليق امراة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا بنفسه فكيف يجعل المكره آلة له
فبقي الفعل مقتصرا على المكره وهكذا نقول في جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما
فنحن لا ننظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور وانما ننظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فقط

كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا
في الطريقة البرغرية ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على ما قيل لسان الرسول
لسان المرسل لان ما ذكرنا هو من امر الحقيقة وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب
التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة وقد يكون بواسطة
كالكتاب والارسال **قوله** وكذلك ومثل ما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة في ان الحكم يقتصر
عليه كون الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان الجعل آلة يبدل محل الاكراه او محل
الجناية غير الذي بلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يبدل محل الاكراه او الجناية يتبدل بجعل المكره
آلة لغيره مثل اكراه المحرم على قتل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول اي ذلك ان القتل
يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشر فيه آلة لو كان المكره عليه
وهو استحسان وفي القياس لا شيء عليه ولا على الآمر ان كان حلالا اما الآمر فلانه لو باشر قتل
الصيد بيده لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره غيره عليه واما المأمور فلانه صار آلة للمكره بالالجاء التام
فينعدم الفعل في جانبه كما في الاكراه على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد منه
جناية على احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه
اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكراه ولو جعل المكره آلة للمكره
لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكره وان كان هو الصيد صورة فلو جعل
آلة لصار محلها احرام المكره لو كان محرما ولخرج الفعل عن كونه جناية لو كان المكره حلالا وفيه
خلاف المكره اي في جعله آلة في تبديل محل الجناية مخالفة المكره لانه انما اكرهه على ايقاع
فعل في محل فكان ايقاعه في محل آخر مخالفة له ضرورة وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك
المحل يكون فعلا آخر خارجا عن الاكراه وانما يظهر الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة
واذا بطل الاكراه عاد الامر الى المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره
بعد ما وجد من المكره حقيقة هو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه بطل النقل بطلانا

ايضا فيعود الامر اي الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكره يعني ينسب الفعل الى المباشر ليكون جناية
على احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره ابتداء قطعا
للمسافة واحترازا عن الاشتغال بما لا فائدة فيه وذكره في المبسوط ولو كانا محرمين جميعا فعلى كل
واحد منهما كفارة اما على المكره فلما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده تلزمه الكفارة
فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة هاهنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه
الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فكذلك هاهنا ولهذا
لو توعده بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباشر لانه باشر الاكراه بالحبس اكثر تأثيرا من
الدلالة والاشارة وتجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بقتل
كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد
بتعدد الفاعلين وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في
قتل الادمي خطأ ولو توعده بحبس كانت الكفارة على القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال **قوله** ولهذا
اي ولان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم
اثم القتل وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لان الفعل من حيث انه يوجب المأثم جناية
على دين القاتل وهو اي القاتل الفاعل لا يصلح في ذلك اي في الاثم آلة لغيره لان الانسان في الجناية
على الدين لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبدل
محل الجناية لانها حينئذ تكون واقعة على دين المكره وانه لم يأمر بذلك فيعود الامر الى المحل الاول كما في
المسألة الاولى فصار المكره فاعلا في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث نسبة
الفعل اليه بجعل المكره آلة له لعدم لزوم تبدل محل الجناية وصار المكره فاعلا في حق الاثم لتعذر النسبة
الى المكره بلزوم تبدل المحل وانما صار اثما لانه اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو جرح
الصالح لزهوق الروح واثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه
نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لم يصلح فيه آلة لغيره

اذ لا تصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا تصور ان يتكلم بلسان غيره فلذلك يبقى الاثم عليه
قوله وكذلك اي وكما قلنا ان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا ان المكره الى اخره
اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ اعتاقه وتدبيره واستيلاده
عندنا وقال زفر رحمه الله لا يملكه ولو سلم طائعا يفسد البيع ويقع به الملك بالاتفاق لانه يصير
اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه
على الهبة اكراه على التسليم وجه قوله انا حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه لا يصلح فيه آلة للحرمة فبقي
مقصورا عليه فاما التسليم فالمكره يصلح ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه
الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري
فلا يقع به الملك والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه
ينفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا ينفسخ عليه كما في البيع الفاسد
ولنا ان هذا البيع منعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع
الفاسدة اما الانعقاد فلمساعدة الخصم عليه ولهذا لو اجاز وسلم طائعا ينفذ واما الفساد فلفوات
شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في بيع الربويات
الفاسد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم
قد تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع يتمم سبب الملك ولهذا كان له شبه
بابتداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان
المكره لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه ولو جعل المكره آلة لتبدل المحل
اي محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل
فانا لو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره
واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا
على البائع فيحصل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه اي الفعل الى المكره من حيث هو غصب

يعني ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه ومفوت يد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على
البايع من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب
لانه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او
تسلمها محضا حتى لا يكون للبايع الرجوع على المكره بالضمان فلا لانه هو بالخيار ان شاء ضمن المكره
قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري فاما الجواب عن قوله ينفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد
لا ينفسخ فهو ان القبض مع كون البيع فاسدا حصل بغير رضا البايع وفي البيع الجائز لو حصل القبض
قبل نقد الثمن بدون رضا البايع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ ينفسخ في الفاسد اولى
قوله واذا امكن اي اسناد الفعل المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمي ضرنا اليه
في اتلاف النفس والمال لانه يستقيم ذلك لاستعماله فيما يعقل ولا يحتمل فيما يعقل وجوده من
المكره ولا يحتمل وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد
منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا
كانت النسبة حقيقية لا حكمية فعلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاهو المتكلم حتى يقتصر الاعتاق
عليه ويكون الولاء له لان التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك
للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه ومعنى
الاتلاف فيه اي من الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق يتضمن الاتلاف مالية العبد يعني
نقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة
فيه لانه اي الاتلاف منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق فيحتمل النقل الى المكره
بقيمة العبد بأصله المقصود من المكره ابتدا كما بينا فلذلك يرجع المكره على المكره موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان
الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن الشهادة
على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم
فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا اثر

لا حرمة ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل الصيد بالاكراه حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان
لانه ضمن صلة يعني ولا يتقصى به فلو رجع به فات ما يتقصى به وقد عرف ان ضمان الصيد ان يتقرر بالمحل
فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف **قوله** وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه
مذهبنا فاما الاصل فيه عند الشافعي فهو ان الاكراه ان كان بغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية
جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد والاختيار لكون القول باعتبار
القصد مترجما عما في الضمير ودليلا عليه والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول لعدم
القصد الا ترى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح
يعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه مترجما عما في القلب والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر
لا لبيان ما هو مراد قلبه فصار بمنزلة الافساد فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيئا آخر وكان كل كلامه
بمنزلة الاقرار فان الاكراه لما دل على ان المقر لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه
كان اقراره كاقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان الاكراه دال على عدم قصد القلب الذي تبتني صحة
الكلام عليه وان كان بحق يصح تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق
بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام حيث لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على
بيع ماله صح لانه اكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف
فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا يكون محكوما بصحته لان الشرع لا يامر
بشيء غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح
والاكراه بالحبس اي الحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال القول والفعل عن المكره
اصلا لان الاكراه بالحبس يعدم الرضا وبطلان القول والفعل عن المكره في الاكراه بالقتل
لتمكن عصمة حقوق المكره عليه كيلا يفوت حقوقه بدون اختياره وعصمة العصمة ههنا في دفع
الضرر عن المكره عند عدم الرضا بدوام الحبس فيجب الحاق الاكراه بالحبس بالاكراه بالقتل
دفعا للضرر واذا وقع الاكراه على الفعل بطل اي سقط حكم الفعل عن الفاعل اصلا اذا ع

من الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره او لم يمكن وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كما
بالقتل او الحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة
الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يبيح كلمة الردة بالاكراه ويبيح غيرها ولا يباح القتل والزنا
بالاكراه كذا في ملخصهم وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام العذر في حق
الله تعالى كما في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم ان
امكن ان ينسب الفعل الى المكره نسب اليه ولا يبطل اصلا فاذا اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان
على المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فينسب الفعل اليه فيجب الضمان عليه ولو اكره المحرم
على قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرم او الصائم على الافطار لا شيء على الفاعل من جزاء
الصيد ولكنه يجب على المكره لان المكره يحتمل ان يكون آلة له فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقدم
لان الذي باشره ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد الصوم في صورة الافطار لان الحظر يرتفع بالاكراه
فالتحق الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل الا انه لم يحل
به الفعل ولو اكره على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم يحل الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن
ان يجعل المباشر آلة ولهذا ياثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم ويجب على المكره ايضا بالتسبب
لان التسبب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشر عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا يعدم الفعل لانه
لا يعدم الاختيار لكن يعدم به الرضا يعني سواء كان ملجئا او لم يكن او يفسد به الاختيار يعني اذا
كان ملجئا ولما لم يوجب الاكراه الا فوات الرضا او فساد الاختيار ولم يوجب اعدام الاختيار لم يكن
له اثر في اهدار التصرف قولا ولا فعلا فوجب ترتب الاحكام على فوات الرضا وفساد الاختيار
لا على عدم الاختيار كما مر تقريره والله اعلم باب

حروف المعاني · انما اخر الشيخ رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم النحو لا
من الفقه الصرف الا انه لما تعلق به بعض احكام الشرع اورده في هذا الكتاب تتميما للفائدة واليه
اشار في اعتذاره بقوله فتشتمل مسائل الفقه مبنى عليها والشطر النصف لانه يستعمل في

المعنى توسعا في الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام في الحائض تقعد شطر عمرها اي بعضه
ومثله في التوسع قوله عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحرف يطلق
على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال الى
الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره كما عرف في علم النحو ان الحرف ما دل على معنى في غيره ويسمى
الاول حروف التهجي اي التعدد من هجا الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا
من انها لها معاني لا في الافعال الى الاسماء ولولا انها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف
معنى لدلالتها على الالصاق بخلافها في بكر وبشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ادم حرف
معنى بخلافها في احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكور في الكتاب بطريق التغليب لان بعض ما
ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومن واذا لكن لما كان اكثره حروفا سمي الجميع بهذا الاسم قوله
واكثرها وقوعا حروف العطف · العطف في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده
الى الاخر والعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى
في الحصول وفائدته الاختصار واثبات المشاركة والاصل فيه اي في العطف الواو لان العطف
لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك
فان الفاء توجب الترتيب معه وثم توجب التراخي معه فكانت الواو المتمحضة لافادة الاشتراك اولى
بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد قوله
وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
ولا ترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة في مسئلة الطلاقات كما سياتي وكما زعم بعض اصحاب الشافعي
يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان
تدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر وفي عطف الجملة على اشتراكهما في الثبوت
هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اي اهل الشرع والفتى الشاب القوي
الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا
في المغرب

وقال بعض اصحاب الشافعي هي للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي رحمه الله ايضا ولهذا اوجب الترتيب
في الوضوء عملا بقضية الواو وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك
زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روي ان
الصحابة رضي الله عنهم لما سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما
نبدا وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدءوا بما بدا الله به ففيه دليل على
انها للترتيب من وجوه احدها ان النبي عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدءوا بكذا وانه عليه السلام
كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع
او للترتيب فيثبت بنصه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال
لانهم كانوا اهل اللسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون اللسان اصح
يجوز ان يكون سؤالهم لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت
العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وقوله عز وجل في سورة الاعراف
وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة آمرا ومامورا وزمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه
تعالى عن ذلك منزه وبانه لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رايت
زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان
الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم
بكر وخالد وذلك لان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو
ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه
لم يكن مساويا له ومجتمعا معه كانك اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء
فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت وهذا لا يصح بالقادة
لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو في حكم الاختصام مما اسند الى فاعل

واصرح من ذلك انك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب ينزل الاجتماع يوضح ما ذكرنا
انه لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت طالق يطلق في الحال فلو كان موجبها الترتيب لتعلق الطلاق
بالشرط كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وكذا لو قال لا تاكل السمك وتشرب اللبن بنصب الباء
نفهم منه المنع عن الجمع بينهما ولو استعملت الفاء مكانها لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تاكل السمك
فانك ان اكلته احتجت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على الترتيب
وكذا لا تدل على المقارنة ايضا لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله سيان عندي
تيامك وقعودك فقيام واحد وقعوده معا مستحيل وجوده فدل انها لا تتعرض للقران ايضا فكانت
لمطلق الجمع **قوله** وانما ثبت الترتيب جواب عما يقال لو لم تكن الواو للترتيب وكانت لمطلق الجمع
عند ابي حنيفة لكان ينبغي ان تقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط في قوله لاجنبية ان نكحتها فهي طالق
وطالق وطالق كما لو قال لها ان تزوجتك فانت طالق ثلثا ولو لم تكن للمقارنة عند من ادعى الثلث
في هذه المسئلة بل تقع الاولى وتلغو ما بعدها لعدم المحل كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق
فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسئلة عند ابي حنيفة رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء على
ان الطلاق الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لا بنفسه وذلك لان قوله ان نكحتها فهي طالق
جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم تتوقف عليه لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود
المغير ولم يوجد فتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فتتوقف على
الاولى لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما
افادت الناقصة شيئا فاذا احتيج الى الطلاق الاول ليصح تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة
بينه وبين الشرط فتعلق الثاني بعد تعلق الاول التعلق بالشرط منفصلا عنه صحيح كما لو نص
على كلمة ثم او بعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال انت طالق بعده وطالق بعده
فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطتين واذا تعلق بهذا
الترتيب ينزل كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه الذي تعلق كالحوادث اذا نظمت في سلك وعقد راسه تنزل

عند الاخلال على الترتيب الذي نطقت به حلف لك يقع الاول ويبطل ما بعده لعدم المحل فثبت ان الترتيب
ثبت بهذا الطريق لا موجبا للواو ولم يتغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما تبطل بنفسه
الواو والواو لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخر الشرط حيث يقع الثلاث
الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا كالثاني والثالث فتعلق معا فتنجز كذلك ولم يثبت المقارنة
عندنا بقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبتت بناء على ان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف
عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود
الشرط والجزاء فقوله وطالق جملة ناقصة لانه خبر بغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية
لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعلق
بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب في الواو لا يوجب ذلك وتعلق غير موصوفة بالترتيب
وقعن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق وان تزوجتك
فانت طالق فالحاصل ان الطلقات تعلقت بالشرط بلا واسطة عندنا فينزلن جملة وعنده تعلق الثاني
والثالث بواسطة وواسطتين فينزلن على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في
هذه المسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق محسوس على تحقيق واحدا واحدا وجب التعليق
بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب للمعلق به كما قال ابو حنيفة رحمه الله ولكن الشيخ
السلم وجهين احدهما ان الترتيب انما ثبت تكلما به فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن
نسلم التعاقب في ازمنة تعلق الاجزية بالشرط تكلما بها ولكنه لا يوجب تعاقب الوقوع حين الشرط
كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب في الوقوع لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع
ان يتعلق به جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة والثاني
ان المعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فما دام لم يكن
طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع
فان وجد ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم او ما يقع وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد يثبت الترتيب

ونصيب بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو
فلا يوجب ذلك كذا ازمنة التعليق لا يكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها
واجتماعها في حق الواقع والله اعلم قوله وفي قوله اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض
يرد على هذا الاصل وهو ان رجلا لو زوج امتين لرجل برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن
مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل
نكاح واحدة منهما لان الجمع لم يتحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد
ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان هذه الاخرى مثل ذلك بطل
نكاح الثانية لما سنبينه ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية
فلو لم يوجب الواو الترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقهما معا ولو زوجه الفضولي اختين في عقدة
واحدة يبطل النكاح ولا يتوقف بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا
جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين بان
قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذه المسئلة تدل على ان الواو للمقارنة فاشار
الشيخ رحمه الله الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين فقال انما بطل نكاح الثانية في مسئلة الامتين
لا بمقتضى الواو وانما بطل بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم يكن في اخر
الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وهذه لا يغير
اخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحها لا يتغير نكاح الاولى بوجه فعتق الاولى في قبل
التكلم بعتق الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة
الحرة حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك
لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم
فكان في حق اللزوم حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا
بطل نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لما صح التدارك بعد عتاقها

لفوات المحل في حق التوقف قبله بخلاف مسئلة الاجنبيين لان اخر الكلام اذا كان مغيرا اوله توقف اول
الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء واخر الكلام ههنا مغير اوله لانه اذا لم يضم نكاح الثانية الى الاولى
صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا اتصل به اخر ما به
عند الجواز فنزل الاخر منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلم يكن بطلان
شبهة الترتيب والمقارنة في المسألتين ثابتا بدليل الاول بموجب الواو والفصل الزيادة وقد غلط جمعه
على ما الاخير فيه ثم قيل المراد شتغل بما لا يعنيه فضولي وهو في اصطلاح الفقهاء من لم يكن وكيلا وفتح
الفاء خطأ كذا في المغرب **قوله** وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها اي متعلقة بكاملة
اي كاملة بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك مثال دخولها على الجملة الكاملة
مثل قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو
النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا نظم الكلام بل هي للعطف كما هو اصلها
لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادته
بدونها لا بمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه وهو دليل الشركة وهو الافتقار
ولهذا قلنا اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم
به الاولى بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق
منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة وههنا تندفع بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى
لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ
يصار اليه ففي المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف
الاستبداد اي التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو افادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك
الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وثمرته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد

والضرورة ح

٢١٢

313

تكون كالمعاد لو وقعت طلقتان ايضا ح

لو وقعت طلقتان في مسئلة الكتاب وان كانت المرأة غير مدخول بها بلا خلاف وكذا لو قال لامرأته انت
طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة
لا تطليقة اخرى حتى لو دخل الدارين لا يطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين
ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلثا وهذه حيث لا تثبت الشركة في خبر الاولى ويجعل الخبر كالمعاد
حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة منهما لانقسام الثلث عليهما كما
لو قال لفلان وفلان على الف لانه يحمل الالف مقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد
حتى يكون لكل واحد منهما الف كاملا لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص
الزوج على الثلث اشارة الى ان مقصوده اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك
بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام
يفوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة للثلث على الربع بوجه فاما اثبات المثل فالمراد ان
بعض فيصار اليه عند التعذر قال الامام المرغيناني رحمه الله اجمعوا انه لو قال الحر المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط
طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا فلذلك الا انه
وانما يصار اليه اي الى الاستبداد في قول الرجل جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة
ضرورة استحالة الاشتراك اذ المشاركة لا شخصين في مجيء واحد ولا امرأتين في طلاق واحد لا يتصور
فصار استبداد الجملة الناقصة بخبر اخر ضروريا واشتراكها في خبر الاولى من غير استبداد
اصليا فلا يصار الى الاول الا عند الضرورة **قوله** وقد تستعار الواو للحال اعلم
ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا تدخلها الواو لان اعرابها لا يبطل الكلمات كقولك ضرب
زيد اللص مكتوفا لا بعدها يكون هناك تعلق بشيء معناها فاذا وجدت الاعراب في تناول شيئا
بدون الواو وكان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فلذلك يكون مستغنيا عن تكلف معلق اخر الا ان
النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغيرها

منقطعة عنها الجملة جامعة بينها كما تقول في نحو جاء زيد وفرسه يعدو وسيط الحوزة ان مدخلها
واو للجمع بينها وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال
واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اى الواو للجمع المطلق فكان الاجتماع الذى بين الحال وذى
الحال مجوزا لاستعارة فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى
حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب
الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة
على وصول الضيف اكرام له وتاخير فتح باب الحراس الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك
جى بالواو كانه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف اى اذا جاؤها
وكان هذه الاشياء التى ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها ونالوا المنى وانما حذف
لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شى لا يحيط به الوصف **قوله** وقالوا
في قول الرجل لعبده اد الى الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا
قال انزل وانت امن لا يامن ما لم ينزل جعلوا الواو فيه المسئلتين للحال لانه لا يحسن العطف
هاهنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع
من حسن العطف اذ لا بد فيه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف فلذلك جعلوها للحال
ولما صارت للحال صار الاحوال شروطا لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول
كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق يتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول وصار
كانه قال ان اديت الى الفا فانت حر وان نزلت فانت امن هذا تقرير عامة الكتب **فان قيل**
ما ذكرت عكس ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت امن لا في قوله اد
وانزل فيقتضى ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق وانت مريضة
اذا نوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك
كان الحرية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط متقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان

متعلقين بالاداء والنزول واذا امتنع التعليق كان كل واحد في الحال **قلنا** الجواب عنه من
وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اى الحوض على الناقة وهو
شائع في الكلام قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا اى جاءها باسنا فاهلكناها
على احد التاويلين وقال رؤبة شعر ومهمه مغبرة ارجاؤه ۞ كان لون ارضه سماؤه ۞ اراد
كان لون سمائه من غبرتها لون ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن امنا وانت نازل
اى انت حر وانت امن في هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما
دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول
فكيف يصح تعليقه الا برى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم يوجد قبله ولو وجدت الحرية
او الامان هاهنا لا يلزم منه الاداء والنزول فلما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف
ايضا جعلناه من باب القلب الذى هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر لانه يورث
الكلام ملاحة والثانى ان قوله وانت حر وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها
خالدين اى مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان غرض المتكلم من هذا
الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اد الى الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء
وانزل مقدرا للامان في حالة النزول لما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا
متعلقين بها ومعدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر
لانه مقصود المتكلم ما ذكرت حكمه ويصير معنى الكلام اد الى الفا تصر حرا واذا كان كذلك
كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول كتعلق الاكرام بالاتيان في قوله ائتنى اكرمك
وذكر في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اى وصفا له لا يثبت سابقا عليه اذ الحال
لا تسبق ذا الحال كالصفة لا تسبق الموصوف **قوله** اما الفاء فانه للوصل والتعقيب
يعنى موجبه وجود الثانى بعد الاول بغير مهلة حتى لو قيل ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم تتطاول المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاجزية

لان من حق الجزاء ان يعقب وجود الشرط بلا فصل وسيجي في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة
رتبة ولهذا اي ولان موجب الفا ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينها بعمل اخر
او توهم الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخيرة اولا او اخر الدخول
فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد وقد تدخل الفا على العلل اصلا ان تدخل الفا على الاحكام ولا تدخل
على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول لانها تدخل على العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون
لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول الفا
عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق وشدة اذا ظهر
اثار الفرج والخلاص ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق
بعد ابتداء الابشار وسمي هذا الفا فا التعليل لانها بمعنى لام التعليل والابشار لازم ومتعد يقال
بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اي
ولان الفا قد يدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال لان الفا في مثل
هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اد الي الفا لانك حر فيتنجز به العتق ويصح دخول الفا عليه لان العتق
بعدما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال هلا جعل قوله اد الي
الفا علة وقوله فانت حر جزاء بناء على ما هو حقيقة الفا والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان
اديت الي الفا فانت حر كما في صورة الواو لانا نقول ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار
الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة ولا يقال
دخول الفا على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبة الترتيب والعلة سابقة على الحكم لانا نقول
فما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفا من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى
من الاضمار قوله وامام فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاني زيد ثم عمرو او ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع

هذا الوجه هو المذكور في عامة الكتب في جواز دخول الفا
على العلة ولكنه يختص بما له دوام وبقا وفا التعليل لا يختص
به في اللغة بل يدخل فيما لا دوام له ايضا فانه يقال للمصلي
لا تصل فقد طلعت الشمس وللصائم افطر فقد غربت
الشمس ولا دوام للطلوع والغروب ويقال للجندي
احرج فقد خرج الامير والاتباع السلطان ادجعوا
فقد دخل السلطان داره والخروج والدخول غير دائم
بلا شبهة على ان المثال المذكور مما لا دوام له لان دوام
الفعل لا يتصور لا يتجدد امثاله من غير تخلل زمان بينها
كالمشي والركوب ولا يتصور ذلك في الاتيان كما لا يتصور
في القدوم والخروج والدخول بل الثاني بعد وجود الغوث
لا اتيانه كما ان الباقي بعد القدوم كون المسافر وطيه لا قدومه
مع ان جواز دخول فا التعليل لا يختص بما له دوام بل
يعم المستدام وغيره كالايجاد بقال العلة كما تقدم
على الحكم باعتبار الوجود فهي تتاخر عنه في البيان بان

[illegible]

لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وصل المغيرة اخر لفوات شرط التوقف وهو الاتصال
فيقع الاول في الحال وتبين الاخيرة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وصل السكوت حقيقة واذا
قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق يتعلق الاول بالشرط ووقع الثاني
لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في المحل ولغا الثالث لانها بانت الى غير عدة ولا يقال ينبغي
ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم
التعلق بالشرط لا يشترك في حكمه ولا يتصور ذلك كما لو عاد فيه اتصال الا ان ذلك انما يثبت
بشرط الاتصال وهو معدوم فيتبع قوله انت طالق بلا استدراك ولو احتسابا في حقيقة لا يتبع شي
فكذا اذا صار مسابقا حكما لانا نقول صح العطف منه على الاتصال صورة
وذلك موجود ههنا فاما التعلق بالشرط فيبنى على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص

الكلام فيه تبيين على العلم لكونه مقصودا ثم تبيين
[illegible]

[illegible]
هذا الموضع للتعليل فيصير معناه ادى الفا لاكد خريتنجزيه العتق ويصح دخول الفا عليه لان العتق
نحو ما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو لا ادا ولا نقاك هلا جعل قوله ادى
الفا عليه وقوله فانت حر ثابتا له كما هو حقيقة الفاء ولا ادا صالح لاضافة الحر اليه فيصير كانه قال ان
اديت الى الفا فانت حر كما في صورة الواو ولا بانقول ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار
الشرط ولاضمار خلاف الاصل بل اذا صح الكلام بدونه لا نصار اليه عن غير ضروره ولا نقال
دخول الفا على العله ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعله سابقه على الحكم لانا نقول
فما ذهبنا اليه عمل بحقيقه الفا من وجه لان العله لما كانت مستدامه يحصل الترتيب فكان اولى
من الاضمار قوله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه
مهلة في الفعل المتعلق بها فاذا قلت جاني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع

منها مهلة ولهذا جاز ان يقول ضربت زيدا ثم عمرا بعد شهر ولا يصح ذلك في الفاء ثم عند ابي حنيفة
رحمه الله التراخي على وجه القطع يعني يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو قطع الكلام
ثم استانف قوله لكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق
ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون
التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه لا ترى ان هذه الكلمة دخلت على اللفظ فيجب ان يظهر اثر التراخي
في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره في الحكم واذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت
وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة
بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال
مع ان الاتصال حكما مراعاة لحق العطف فيه ثانيه يميل الى اخره هذه المسئلة على وجوه
اربعة اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها او في غير المدخول بها واما ان قدم الشرط او
اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
تعدا في حسبه رحمه الله تقع الاولى في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استانف
لا يتوقف اول الكلام على اخره وان وصل المغيرة اخره لفوات شرط التوقف وهو الاتصال
فتقع الاولى في الحال وتبين لا الى عده فيلغو ما بعده ضروره كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا
قدم الشرط فقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني
لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في المحل ولغا الثالث لانها بانت الى عده ولا يقال ينبغي
ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم
التعلق بالشرط لا يثبت شركه فيما ثبت به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت
لشرط الاتصال وهو معدوم فيبقى قوله ثم طالق بلا مستند ولو احتسابه في حقيقه لا يقع شي
فكذا اذا صار مستانفا حكما لانا نقول صحة العطف تبتنى على الاتصال صوره
وذلك موجود ههنا واما التعلق بالشرط فيبنى على اتصال الكلام صوره ومعنى ولهذا اختص

بحرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لا يثبت التعلق بالشرط
واذا اخر الشرط في الموصولة بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الباقي في الحال وهو ظاهر
وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة
ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا
فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات
المحل بالبينونة **قوله** وقد يستعار بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل
مستعارا للواو احترازا عن الفاء للاتصال الذي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق
العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل
بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين امنوا اي وكان لتعذر العمل بحقيقته اذ
الايمان هو الاصل المقدم الذي يبنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون
فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب
الكشاف في مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان تباين المنزلتين كانها لبيان تباين الوصفين
في جاءني زيد ثم عمرو وقال في هذه الاية جاء بثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق
والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر في التيسير انها للترتيب في الاخبار
لا الترتيب الوجودي اي ثم اخبركم ان هذا الذي كان مؤمنا وهو كقول الشاعر شعر ان من ساد ثم ساد
ابوه . ثم قد ساد قبل ذلك جده . وهذا قلنا في قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا
منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فانها للايجاب
ولا وجوب للكفارة قبل الحنث بالاجماع **قوله** واما بل فكذا . اعلم ان كلمة بل موضوعة
للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك للغلط فاذا
قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فضربت عنه
الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون

٢٢٤

316

ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فكانك قصدت ان تثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركت فاثبته لعمرو
والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون
الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد القاهر وقد يدخل
عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن صدر الكلام
بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف
المحض فيثبت اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب اذ من قال
لامراته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع
ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول
باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه
لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا اخر كلامه ولو قال لامراته كنت طلقتك امس واحدة لا بل
ثنتين تطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امراتي فلانة لا
بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح **قوله** وقالوا اي
ابو حنيفة وصاحباه جميعا فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
لا بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا
الطلاق بالشرط وقد تم الجمل على حاله فاذا قال لا بل ثنتين فقد قصد الرجوع واقامة
الطلقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط
يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط ثمه ههنا مذكورا لا انه حذف
اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلث
وهذا بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رحمه الله حيث يقع الواحدة في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة وثنتين لان الواو ما وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجرد لا غير فتقتضي

ثنتين اصح

تقرير الأول ومثال كونه الثاني إياه فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة الأول ولا يصير منفردا
بشرطه فلذلك لزم الترتيب كما ذكرنا قوله وأما لكن اعلم أن لكن يستدرك به ما
يتقدر في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فالمتوهم أن يتوهم أن
عمرا عنده جرى أيضا فأماطت كلمة لكن هذا التوهم والفرق بينه وبين بل من وجهين أحدهما
أن لكن أخص من بل في الاستدراك لأن بل تستدرك بها بعد الإيجاب كقولك ضربت زيدا
بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن إلا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا
لكن عمرا وإنما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا
في عطف المفرد على المفرد فإن كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن في الإيجاب
أيضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يأت فقولك عمرو لم يأت جملة منفية وما قبل لكن جملة
موجبة فقد حصل الاختلاف كذا ذكره الإمام عبد القاهر فتبين بهذا أن قوله للاستدراك
بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والثاني أن موجب
الاستدراك بهذه الكلمة إثبات ما بعده فأما نفي الأول فليس من أحكامها بل يثبت ذلك
بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فإن موجبها وضعا نفي الأول وإثبات
الثاني ألا ترى أن في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو لو سكت عن قولك لكن عمرو كان الأول منفيا ثابتا
وفي قولك جاءني زيد بل عمرو لو سكت عن قولك بل عمرو لا يثبت الأول منفيا بل يثبت ضده وهو
الثبوت فهذا هو الفرق بينهما قوله عند اتساق الكلام أي الاستثناء منقطع بمعنى لكن من قوله
للاستدراك بعد النفي وتقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لأن العطف بهذا
الطريق إنما يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام انتظامه من وسق الشيء
إذا جمعه وذلك بطريقين أحدهما أن يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق
العطف والثاني أن يكون محل الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض آخر الكلام
أوله كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو وإذا فات أحد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك

فيكون كلاما مستأنفا ومثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع
رجل في يده عبد فأقر به لإنسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فإن وصل الكلام
فهو للمقر له الثاني وهو فلان لأن قوله ما كان لي قط يحتمل أن يكون نفيا عن نفسه أصلا من
غير تحويل إلى آخر فيكون ردا للإقرار وهو الظاهر ويحتمل أن يكون نفيا عن نفسه إلى
المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للإقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره فإذا وصل قوله
لكنه لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين وصح الاستدراك
وكان وصله به بيانا أنه نفى الملك عن نفسه إلى الثاني لا أنه نفاه مطلقا وصار كالمجاز
بمنزلة قوله لفلان علي ألف درهم وديعة حيث يصير قوله علي مجازا للحفظ إذا وصله بالكلام فكذلك
هاهنا وهذا معنى قوله فإذا اتسق الكلام تعلق النفي بالإثبات فإن قيل إن المقر له متى
نفى الملك عن نفسه من الأصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان إقرارا بملك الغير لآخر
وإن كان متصلا فيكون مردودا كما إذا كان منفصلا قلنا أول الكلام نفي وآخره إثبات
والإثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان الكل ككلام واحد ولا يحكم لأول الكلام بشيء قبل
آخره ألا ترى أن كلمة الشهادة يكون إقرارا بالتوحيد باعتبار آخره فيعتبر الحاصل وهو إثبات
الملك للمقر له عند اتصال الآخر بأوله ويكون قوله ما كان لي قط باتصال الإثبات به نفيا للملك
عن نفسه بإثباته للثاني وكذا اتصال النفي عن نفسه بالإثبات لغيره إنما يكون لتأكيد
الإثبات عرفا وما ذكر تأكيدا للشيء كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار حيث
المعنى كأنه قال هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفي لما كان لتأكيد الإقرار كان مؤخرا عن الإقرار
معنى لأن التأكيد إنما يكون بعد المؤكد فيجعل الإقرار مقدما إذ الكلام يحتمل التقديم والتأخير
صيانة للإقرار عن الإلغاء وإن فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا فكان
ردا للإقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة
بالملك للمقر له الثاني على المقر الأول وهي شهادة الفرد لا تثبت الملك فيبقى العبد ملكا للمقر الأول

قوله والا فهو مستانف اى ان لم يوجد الاتساق بفوات احد المعنيين فالمتكلم مستانف
بكسر النون في التكلم بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اى الكلام
الذى دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله كالمزوجة بمائة الى اخره اذا زوج
الفضولي الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر فقالت لا اجيز النكاح
بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون ردا فسخا للنكاح وجعل لكن لاستيناف الكلام
لان الكلام غير متسق لانه نفى فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا استؤ
النفي لا يمكن تداركه بعد بالاثبات ولا يمكن ان يجعل الاجازة ههنا مقدمة على النفي
كما جعل الاقرار كذلك في المسئلة الاولى لعدم الفائدة فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينعقد
بعينها اجيزه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتاخر بان لا فائدة في التقديم والتاخير قوله
واما او فكذا . اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين
او اكثر كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم فيتناول احد المذكورين هذا
هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو عن هذا المعنى
عرفنا انها وضعت له هذا هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد
وابو اسحق الاسفرايني وجماعة من النحويين الى ان كلمة او للشك فانك اذا قلت رايت زيدا او عمرا
لا يكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك
قد رايت احدهما ولكنك شككت في معرفته حتى اخبرك كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان
لا يكون الا انها اذا استعملت في الايجابات والاوامر والنواهي لم توجب شكا لعدم تصور الشك
فيها لانها لاثبات حكم ابتداء فاوجبت التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى
يقصد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير
عين لما علمنا انها في مواضع الاستعمال لا تخلو عنه الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك باعتبار
محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما

عينا لا بنكره موقع بهذا الاخبار الشك الذى وجد منه فعل المجيء يتبين ان الشك انما ثبت حكما
واتفاقا بكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالهبة وضعت لاثبات ملك الرقبة للموهوب له
ثم اذا اضيفت الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا يرى انها لو استعملت
في الانشاء لا تؤدى الى الشك مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعها
الاصلي فثبت انها لم توضع للتشكيك وكذا التخيير ثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في
الانشاء كقولك اضرب زيدا او عمرا تناول احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار
بايقاع الفعل في غير العين فثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار ولهذا لو اخذ احدهما او
لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في الفعل وكذا اذا استعملت في الانشاء كقوله هذا حر او هذا
لانها لما تناولت احدهما غير عين اوجبت التخيير لرفع الابهام قوله ولهذا اى ولان او لاحد الشيئين
دون الشك والتخيير يثبت بمحل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا انه اى هذا
القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اى هو انشاء يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلي خبر
كقولك للرجلين احدهما عالم هذا عالم او هذا الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه
وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه فيصح الاخبار عنها فاذا لم تكن الحرية
ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب واذا جعلنا الحرية
ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان انشاءها في ولايته فصار انشاء عادة عرفا
اخبارا حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجبت كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان
له ان يختار العتق في ايهما شاء بان يعين العتق في احدهما كما كان له ذلك في قوله اضرب زيدا او عمرا
ان يختار الضرب في ايهما شاء على احتمال انه بيان اى اختياره بيان يجعل هذا الكلام من حيث انه
خبر بوجه للبيان اذ من الظاهر ان التخيير كالواقع في احدهما غير عين نسبة باخبار احدهما حرا
لا يكون له ان يبين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذى اعتقه فيه اذا تذكر ثم انه
اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث الايجاب والانشاء وهو عين ... في العين

لانه ما اوجبه الا في النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في عبد ما اوجبه كما اذا اوقعه
في سالم لا يمكن اثباته في بزيع والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من
هذا الوجه ولهذا شرط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين
فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي
هذا هو الذي اخبرت بحريته او من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدو الا
ثنين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا ولهذا اجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه
لما اجبر عليه واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عملنا بالشبهين في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء
في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة فاذا قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة
الاخر مائة احدكما حر ثم قال هذا حر وهذا ثم مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع
المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان
لا يعتق فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة ولو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال
احداكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج وبين الطلاق في المعتقة فانها تحرم حرمة
غليظة ويصير الزوج فارا حتى ترث منه فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في
حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه وهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها
ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت احداهن ثم بين الطلاق
في اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر اظهارا لعدم التهمة اذ يمكنه
انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة
والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يمكنه من ذلك بانشاء الطلاق في الحال
وعلى هذا فقس المسائل في الزيادات **قوله** وقد تستعار هذه الكلمة للعموم اي بدلالة تعرف
بالكلام مثل استعمالها في موضع النفي وفي موضع الاباحة فتعم في موضع النفي لانها لما تناولت احد
المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام انتفاء الجميع اذ كان خبرا كما في قولك

ما رايت رجلا وان كان نهيا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما
جميعا وتعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم
الاطلاق الا انها توجب العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانها تتناول
احد المذكورين وانما العموم انما ثبت بعارض يقترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع
بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية
للحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع
المانع في شيء غير معين يوجب ذلك فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد
الفريقين او كليهما ان شئت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن
البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم الاستثناء
لما كان من التحريم حتى اوجب الاباحة ثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما ثبتت في كل واحد منها والى
قوله عز وجل ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن الاية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة
جاز لهن ابداء مواضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز لكل واحد منهم فثبت انها موجبها في الاباحة
عموم الاجتماع بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس
الفقهاء او المحدثين كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يخرج الا بان يجالس كل واحد من الفريقين
فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه ولهذا اي ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع
في الاباحة لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف الواو في قوله وفلانا فانه لا يحنث
ما لم يكلمهما لانها وقعت في موضع النفي فيوجب عموم الافراد ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو
ولا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا هتك واحد ولو
قال لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اباحة فكان سكوته او وقعه
في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع فكان له ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا او لحما
كان له ان ياكلهما فكذا هاهنا.

قوله وقد تجعل بمعنى حتى. اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده
منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي بذلك
ناصبا ان وذلك انك لو قلت لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على لالزمنك كنت مثبتا
للاعطا كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطا فلما كان القصد ان اللزوم لاجل
الاعطا حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني وحصل ذلك ان ليعلم ان الثاني امر على حكم الاول وتقدر
ما قبل او تقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك وبترك الكلام منزلة قولك
لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني ويكون حرف الجار على الى او حتى داخلا على الاسم
المعنى لا على الفعل واما تجعل او بمعنى حتى اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما
اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا ويحتمل ضرب الغاية بان كان يحتمله
الامتداد كما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى او في هذه المسئلة
بمعنى حتى فيحنث من يقول من الاولى الى الاخرى لان في يمينه لانه لما لم يمكن من النفي
والاثبات لازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فترك الحقيقة وحمل على
الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فحنث واذا دخل الثانية
اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى
غربت الشمس كما ذكر في عامة شروح الجامع واليه اشير في الكتاب لا ان تعذر العطف باعتبار
النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة بان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس
يقال جاني زيد وما جاني عمرو وما رايت زيدا لكن رايت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا
ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني
عليه حتى لو قال ادخلنا بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار
ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف
الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الوجه قوله واما حتى
فللغاية

معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف فانا قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث
لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في معان اخر بحرف فان معنى الغاية هو المعنى
الاصلي لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى وعلامته ان يكون الغاية فيه شيئا يبقى من المذكور
او عنده كالراس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح
ولا يشترط ذلك في الى يا يمتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل ويصح نمتها الى نصف
الليل وما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى الا ان الاصل في الغاية
ان لا يكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر ان الليلة على تقدير
الوقف على سلام او سلام الملائكة على تقدير عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب
الامام عبد القاهر وجار الله وعامة المتاخرين من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها
في مسئلتي السمكة والبارحة اكلت الراس ونمت الصباح وذلك ان الغرض منه تعلق الفعل بسقفي الشي الذي
تعلق الفعل شيا فشيا حتى ياتي الفعل على ذلك الشي كله فلو انقطع الاكل عند الراس
لا يكون فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك يمتنع اكلت السمكة حتى نصفها لا الغرض لما كان
ما ذكرنا وهو قد فات في الغاية الجعلية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرد والفرا
والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب له الغاية وان
لم يكن لا يدخل مثال الاول نادى النداء الاشراف للسلطان حتى الامير وسبقني الناس حتى العبيد ومثال
الثاني قرات القران البارحة حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل فعلى هذا
اكل الراس ونوم الصباح في مسئلتي السمكة والبارحة قوله ولهذا اي ولان حتى للغاية قال
محمد كذا اذا دخل هذه الكلمة في الافعال يحمل للغاية ان امكن كقوله سرت حتى ادخلها لان اصلها
للغاية فوجب الحمل ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح ضرب المدة
وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء فان لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما
يحمل على المجازاة بمعنى لام كي ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي

هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة وشرط البر امكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما
من شخص والاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الجزاء المكافاة الفعل
وهو لا يكافي نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف المحض ومن حكم الغاية ان يشترط
وجودها للبر ومن حكم لام السببية يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم
العطف ان يشترط وجودهما للبر فاذا قال ان لم اضربك حتى تصيح فاخذ في الضرب
ثم اقلع اي امتنع قبل الصياح يحنث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل الامتداد
بطريق التكرار فكان شرط البر وهو المداني الغاية المضروبة له متصورا وكان الكف محتمل هذا
الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث متصورا ايضا والصياح يصلح دلالة على الاقلاع عن
الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب فيصلح غاية فوجب العمل بحقيقة الغاية وحمل
عليها فكان الكف عن الضرب قبل وجود الغاية شرط الحنث فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا
وهذا اذا لم يغلب على الحقيقة عرف كما في المسئلة المذكورة فان غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل
به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا
على الضرب الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة
الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل غاية لبيان شدة الضرب معتاد
متعارف ولو قال ان لم اتك غدا حتى تغديني فعبدي حر فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية
لا يصلح دليلا على انتهاء الاتيان بل هو داع اليه وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا لا بد له ان يصح
ضرب المدة فيه ففات شرطا الغاية جميعا فلم يمكن حمل حتى على الغاية ولكنه يصلح سببا للتغدية
لان الاتيان على وجه التعظيم احسان يدعو الى المزيد فيصلح سببا لاحسان ياتي منه الى
الزائر وعن هذا قيل من زارني حيا ولم يزرني شيئا فكانما زارني ميتا والتغدية صالحة للجزاء لانها
احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان فيحمل على المجازاة فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه
يصلح سببا للجزاء بالخبر وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم اتك حتى اتغدى عندك او ان لم ماتني

حتى تغديني فعبدي حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه لان التغدي
من غير الغير عند الاتيان احسان فلا يصلح منهيا للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعل
نفسه كان فعله لا يصلح جزاء الاتيان فتعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفا
او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتك
فاتغدى عندك **قوله** ومن ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر وتسمى حروف الجر
لانها تجر معنى الفعل الى الاسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد اما البا فللالصاق هو معناها
بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي
طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه البا فهو الملصق به والطرف الاخر هو الملصق
قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولهذا اي
ولانها للالصاق ولان الالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم
فلان كان معناه ان الصقت الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه
بالقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حسي فكان شرط الحنث الاخبار بطريق الصدق فلا يحنث
بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث فيه مجرد الاخبار
صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني للاخبار فصار كانه
قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته
الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر مثبتا والصدق والكذب لا يلزم على ما ذكرنا قوله ان
كنت تحبينني بقلبك فكذا فقالت كذبا احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رحمه الله مع ان محبته لم تلتصق
بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه
فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به وهذا ايضا بخلاف ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدي
حر فاعلمه حيث يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان اعلمتني بقدومه لان الاعلام ما يفيد العلم
والباطل لا يسمى علما واما العلم اسم لمعنى لم يكن الا خبار بالباطل اعلاما فاما الاخبار فانه

قوله

الخبر وهو اسم لما يصلح دليلا على المعرفة في العرف فصار يطلق على الصدق والكذب الا ترى
انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال متناقض لكن في العلم فلهذا افترقا **قوله** وعلى للالزام
كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان للامير علوا وارتفاعا على غيره ويقال
زيد على السطح لتعليه عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه ولذا يقال
ركبه دين وهو معنى قوله على للالزام في قولك علي الف درهم يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعة
للاستعلاء والاستعلاء في لفلان علي كذا في اللزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب
والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه اكثر
تصل به الوديعة فيقول لفلان علي الف درهم وديعة يحمل لا يثبت الدين لان على يحتمل
معنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة وتستعار بمعنى الشرط
باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط ويكون لازما عند وجوده فكان استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة
كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيه يستعار ولم يقل يستعاد كما قاله فيما بعد قال الله تعالى
يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه
والمذكور في كتب التفاسير ان على صلة المبايعة تقول بايعته على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط
اذ المبايعة تؤكد كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط وعلى هذا الاصل قالوا
اذا حاصر المسلمون حصنا فقال رأس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن على ان افتحه عليكم
فقالوا لك ذلك ففتح الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استأمن لنفسه نصا بقوله امنوني وشرط
امان عشرة مع امان نفسه فكانت العشرة سواه والخيار في تعيين العشرة الى رأس الحصن لانه جعل
نفسه ذا حظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذي حظ باعتبار انه داخل في امانهم لانه
استأمن لنفسه بلفظ على حدة ولا باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه ذو حظ
على ان يكون معينا لمن يتناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالايجاب المبتدأ ومن ثم
جعلا وقال لو قال امنوني وعشرة او فعشرة حتى كان الخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم لم يجعل

نفسه ذا حظ من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان
فكان اليه التعيين **قوله** وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو
عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بان قال بعتك على الف درهم او اجرتك على كذا
او تزوجتك على كذا لان الحرف لما تعذر تحقيقها تحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان
العوض في هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق فان المراد اللزوم الذي كان ملتصقا به
لا محالة ولا تحمل على الشرط لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار
فتحمل على ما تحتمله تصحيحا للكلام واحترز بقوله المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق
على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلثا على الف درهم تحمل على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله
حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها
واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلثا بالف لان الطلاق على
مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء
وقد صدرت من جانبها فتحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار
كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم وقال ابو حنيفة رحمه الله كلمة على للزوم
كما بينا وليس بين الطلاق وبين ما لزمها مقابلة ليتحقق معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع
الطلاق اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق وفي المعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة
ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل
عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن الحمل بمعنى الشرط ههنا لان الطلاق
وان دخله المال يصلح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح
ولم يمنع معنى المعاوضة عن صحة التعليق لانه تابع **قوله** ومن للتبعيض ذكر النحاة انها
لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد تكون
للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وذهب من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس

من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاني من احد فجعلوا
ابتدا الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابعا حتى قال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتدا
الغاية وهذا هو المختار ثم ان بعض الفقها لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه
اصيلا وفيما سواه دخيلا واليه مال المصنف ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض
وابتدا الغاية جميعا عند الفقها وكل واحد في موضعه حقيقة ولهذا اي ولانها للتبعيض قال
ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال اذا اعتق من عبيدي من شا عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم
فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الاخير وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه
الى المولى وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعيض يكون لتمييز
الجنس اي للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده
من غيرهم فيتناولهم جميعا كما في قوله من شا من عبيدي عتقه فهو حر وحجة ابي حنيفة رحمه الله
ان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن والعموم اصل لانه اضاف
الفعل اليه فوجب القول بالعموم ثم بتقدير ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينتقص عن الكل واحد
ليصير عاما مبنيا وله الاكثر ويتحقق العمل بالتبعيض ثم وجب ان يراعى التبعيض فيه الا في نحو علاف
قوله من شا من عبيدي عتقه فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا الدخول في التبعيض فيه
لان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد وصف بصفة عامة وهي المشيئة
لان في الصلة معنى الصفة فيتم ضرورة عموم الصفة فاسقط اي الوصف بهذه الصفة الخصوص الذي في
التبعيض فاما البعض في المتنازع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذ المشية فيه اسندت الى المخاطب
فبقي معنى التبعيض معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا عاما ونظيره لو قيل من سرق من
الناس فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ
استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال
عمرو المضروب كما يقال زيد الضارب وشي معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة

بالمفعولية اي بالمشيئة في المتنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسئلة فلتعم
بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي
نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب
والمعلوم وانما المفعول تعلق به ذلك المعنى باعتبار التاثير فلا يوثر ذلك في العموم على انا لا نسلم انها
وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السوال قوله والى لانتهاء
الغاية من لانتهاء الغاية على مقابلة من اي هي تدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من لابتدا
الغاية اي هي تدخل في الغاية التي يبتدا بها صدر الكلام تقول سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة
منقطع السير كما كانت البصرة مبتداه وتقول الرجل انا اليك اي انت غايتي وتقول قمت الى فلان
فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في اجال الديون لان اجال الديون على انها غاية تفيد
معنى الغاية مطلقا فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها عنه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل
على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة الانظار وبوجود الميسرة تزول العلة ولو
دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال ومما فيه دليل على الدخول قولك قرات القران من اوله
الى اخره لان الكلام سيق لقراءة القران كله ومما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى
الكعبين فاخذ عامة العلما بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذ زفر وداود بالمتيقن
فلم يدخلاها كذا في الكشاف قوله وفي للظرف هذه الكلمة تحتمل ما يدخل فيه على انه ظرف لما
قبلها ووعاء له فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار
وعاء له وكذلك قولك الركض في الميدان وزيد في الدار وهذا اصل هذه الكلمة ثم قيل زيد ينظر
في العلم وانا في حاجتك توسعا على معنى ان العلم جعل وعاء للنظر وتامله وعلى معنى انه لما صرف
العناية الى حاجته صار كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمته ونفرق بين حذفه
واثباته . اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في ظرف الزمان مثل ان يقول انت طالق غدا
او في غد

فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق
في قوله غدا لان حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت في
يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى آخر النهار يصدق ديانة
لا قضاء فكذا اذا قال في غد لان معنى قوله غدا معناه في غد الا ان حرف في محذوف في الظرف اختصارا
فكانا سواء في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق
ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف اذا اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى
استيعابه ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل ومنصوبا به الا ترى
انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي
عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك متسعا سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما تقول
الذي ضربته زيد ولم تقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف
اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب فاذا قال غدا ونوى آخر
النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد اي
كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب
فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ولكنه
يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد
مبهم والبيان والتعيين اليه كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا
لما ابهمه لا تغييرا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة واذا لم ينو شيئا كان الجزء
الاول اولى لعدم المزاحم والمسبق فلذلك يقع فيه توضيح الفرق بينهما ان قوله ان صمت
الدهر فكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صمت في الدهر
واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعدما شرع فيه حنث قوله
ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار لم تطلق قبل الدخول لانه اذا

كلمة في الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاغلا له لانه
عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة
اذ في تضمنه احتواء على المظروف فيقارنه نحو انت طالق مع دخولك فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق
بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود
الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل
مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر ومن
حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قوام المظروف بالظرف من حيث انه لا يتخلل بينهما زمان كما في
الظرف والمشروط فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت
الدار ولكن المراد الاصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال
مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك كذا اشار
القاضي الامام فخر الدين رحمه الله قوله ومن ذلك اي ومن باب حروف المعاني حروف الشرط اي
كلماته او الفاظه وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهي من حروف وحرف ان
هو الاصل في هذا الباب اي باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف
سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما تكون
للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انه اصل قالوا معنى كلمة ان ربط احدى الجملتين بالاخرى
على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء تتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تأتني اكرمك
يتعلق الاكرام بالاتيان واما موضع هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود يقصد نفيه
او اثباته لانها للمنع او الحمل وذلك لا يتحقق في المستحيل والمتحقق ولهذا قبح قولهم ان احمر
البسر لانه من الامور الكائنة ولهذا لا يستقيم هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق
ودخول هذا الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى ان امرؤ هلك وان امراة خافت من بعلها على
شريطة التفسير او من باب التقديم والتاخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يعقب حرف

الشرط هو الفعل دون الاسم **قوله** واذا تصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط
عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمعنى ان كما في سائر
من الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة
رحمه الله وعند البصريين هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت
كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق ولم ينو
شيئا لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق اذا فرغ من اليمين كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق
فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق وجه قولهما ان اذا اسم للوقت
بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ وقال تعالى والليل
اذا يغشى الا انه قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال وفيه ابهام
فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشأن لتردده بين ان يكون وان لا يكون
واستعماله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا
لانها في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة
فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا ثبت ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع
وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق **وقال** ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد يكون حرفا بمعنى
الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل معناه
ان تصبك خصاصة لان اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كان بمعنى الوقت انما
تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا شك فيه عادة او شرعا نحو يجيء الغد والقيام الى الصلاة
فلو لم يصر كلمة اذا ههنا بمعنى الشرط ونفي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد كما اذا
متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت
عنها ولا نعالك تبع ان يحمل على متى حيث بقي الوقت فيها معتبرا وان جوزي بها كما
في متى

لانا **نقول** لو جعلناه كذلك يلزم منه ترك خاصيته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا
كانت بمعنى الوقت كما ذكرنا واذا ثبت هذان الوجهان فيه وقع الشك في وقوع الطلاق لانه
ان عمل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت يقع فلا يقع بالشك ثم استدل الى العرفيين اذا
ومتى تعالى المجازاة بها اي بكلمة متى لازمة في غير موضع الاستفهام لان متى اسم للوقت المبهم.
ولا يختص وقتا دون وقت فكان مشاركا في الابهام لكلمة ان لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد
وبين ان لا يوجد كما في كلمة ان فلهذه المشاركة لزم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق بقوله انت
طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين واما اذا فلافادة الوقت الخاص وهي انما تدخل على امر كائن او
منتظر فلم تلزم المجازاة بل هي في حيز الجواز لما بينا **قوله** ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب
اي في نوع الشرط اما من وما فلابهامهما يصلحان للشرط فان كل واحد منهما للاشتمال عينا وتحقيقه
انهما لما دخلا في العموم لابهامهما والعموم في الشرط مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد
بالذكر متعذر او متعسر ومما يؤيد ان هذا المعنى مع الايجاز نابا مناب ان فقيل من يأتني
اكرمه وما تصنع اصنع قال الله تعالى من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما
تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ومن مسائلهما من شاء عتق من عبيدي عتقه فهو
حر ومن دخل هذا الحصن فله راس ومن دخل الدار فهو حر وما يأكل بلا افعل ما ذاك كل
على فلان فعلي ومن يستعمل في ذوات من يعقل وما في الصفات من يعقل وذوات ما لا يعقل
فاذا قيل من في الدار فالجواب زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او متاع ولو قيل ما زيد
قلت عالم او جاهل واما كلما فتوجب عموم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم كلمة ما
هذه للجزاء ضمت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه
الجواب كذا في عين المعاني فاذا قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق فتزوج امرأة مرتين تحنث
في كل مرة بخلاف قوله كل امرأة اتزوجها فهي طالق فتزوج امرأة مرتين حيث لا تحنث في المرة الثانية
لانها توجب عموم الاسماء لا عموم الافعال **قوله** وفي كل معنى الشرط قيل كلمة كل مأخوذة من

من الكل الذي هو محيط بجوانب الرأس فلذلك يوجب الإحاطة ومنها من الأسماء اللازمة للإضافة
ولهذا لا يدخل الألف واللام على الأسماء إذ الإضافة من خصائص الاسم فإن أضيف إلى معرفة يوجب إحاطة
الأجزاء وإن أضيف إلى نكرة يوجب إحاطة الأفراد فيصح قول الرجل كل التفاح حامض إذا حمض جميع
أجزائه التي يؤكل كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه وإذا تضمنت معنى الشرط
يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف إليه كل صفة له ليصلح للشرطية إذ الاسم لا يصلح لذلك لأنه لا بد
للشرط من أن يكون مترددا وذلك في الأفعال دون الأسماء ومتى يوجب الإحاطة على سبيل الأفراد
بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فمعنى الإحاطة يستفاد من كل ومعنى الأفراد يستفاد
من المضاف إليه إذ هو نكرة في موضع الإثبات ومعنى الأفراد أن يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت
الجزاء له كأن ليس معه غيره فإذا قال الإمام كل من دخل منكم هذا الحصن فله رأس فدخل عشرة
معا فلكل واحد منهم رأس لأن كلمة كل يجمع الأسماء على أن تتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند
ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كأن اللفظ تناوله خاصة وكان ليس معه غيره فيكون لكل
واحد منهم رأس وإن دخلوا متواترين كان النفل للأول خاصة لأنه كل الداخل أولا لأن
من دخل بعده ليس بأول حين سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الأول لم يسبق كل واحد منهم
غيره بالدخول وعلى اعتبار أفراد كل واحد منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم
أولا وإنما يتحقق من يتخلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخله منكم أولا فله كذا فإن هناك إذا
دخلت العشرة معا لم يكن لهم شيء لأن كلمة من يوجب عموم الجنس ولا يوجب أفراد كل واحد من الداخلين
كأنه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم أول إذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد
فلذلك بطل النفل وبخلاف كلمة جميع فإن الإمام إذا قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله
رأس فدخله عشرة معا كان النفل الواحد بينهم بالسوية لأن هذه الكلمة تدل على الاجتماع
دون الأفراد فيكون باعتباره جميع الداخلين كشخص واحد أنهم أول فلهم رأس واحد وكلمة
كل يقتضي الإحاطة على سبيل الأفراد فيجعل باعتبارها كأن كل واحد من الداخلين تناوله

أولا فله

الأعيان خاصة والله أعلم بالصواب والله المرجع والمآب قال
العبد الضعيف عبد العزيز البخاري أحسن الله أحواله وقرن بالنجح آماله هذا آخر
ما قصدته من شرح مشكلات هذا الكتاب وتتمة ما ضمنته من إنجاح مسؤول الأحبة
والأصحاب قد يسر الله تعالى علي الشروع في هذا الأمر المهم بفضله وإحسانه وذلل
لي صعاب هذا الخطب المدلهم بجوده وامتنانه فبذلت مجهودي في توضيح ما استبهم
من حقائقه وأنجزت موعودي في شرح ما استصعب من دقائقه وبالغت في تصحيح ألفاظه
وتنقيح معانيه بقدر الإمكان واجتهدت في شرح لطائفه وكشف نكاته بأبلغ بيان وأوضح
تبيان فكم من يوم عانيت فيه شدائد الفكر وكم من ليلة قاسيت فيها مشاق السهر حتى
تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق إلى هذا الطريق وذلك من جلائل نعم الله تعالى
علي ومن غرائب إكرامه ولطائف بره ودقائق إنعامه والمسؤول من فضله العظيم وكرمه
العميم أن يجعل مساعي ذريعة إلى الثناء الجميل في الدنيا ووسيلة إلى الثواب الجزيل في العقبى
وأن يصيرني من الذاكرين لقسمته والشاكرين لنعمته إنه المنعم المنان المكرم الديان
والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله أجمعين الطاهرين

تمت هذه النسخة على يد جامعه في شعبان
من شهور سنة أربع عشر وسبعمائة

وكانت وفاة المؤلف
في سنة
٧٣٩

[illegible] في حاشية نسخة قديمة من الجواهر المضية
بخط بعض الموثوق بهم ما نصه
الشيخ شمس الدين الخوارزمي [illegible]
نقلا عن الشيخ [illegible]
الشيخ عبد العزيز [illegible] ذي الحجة سنة ثمان و
[illegible] وسبعمائة

من الناس من يمنع ان يكون في كلام الله تعالى مجاز
متمسكا بان المجاز انما يصار اليه من لا يتسع كلامه للحقيقة
فيستعير الالفاظ الموضوعة للمعاني ويستعملها في
غير ما هي موضوعة له والله تعالى لا يجوز عليه الحاجة
الا الاستعارة والجواب عن ذلك ان المجاز
لا يقصد به ما ذكرت من قصور الكلام عن الحقيقة
ولكنه يستعمل في موضع يكون استعماله فيه اولى
من استعمال الحقيقة كان الكلام يقصد به الايجاز
ويكون الايجاز في بعضها اولى من الاطالة ولا يدل
الاطالة على عجز المتكلم عن الايجاز كذلك استعمال
المجاز لا يدل على قصور المتكلم عن استعمال الحقيقة
كذا في اصول الفقه لبعض مشايخ العراق

فصاحة سحبان وخط ابن مقلة
وحكمة لقمان وزهد ابن ادهم
اذا اجتمعت في المرء والمرء مفلس
وان كان هذا لا يساوي بدرهم

عن الصدر بن البردوي محمد وعلي ابن
محمد بن الحسين دفع عن مذهبه قوام
الدخول بها لمن يشترط في صيرورتها حلالا
للاول ولو قضى به قاض لا ينفذ قضاؤه
فان شرط الدخول ثبت بالاثار المشهورة
منه الفقها

البذر الحرام لا نسان عباده لله
بالحاله تعالى

ظاهر الرواية خمسة الجامع الصغير والجامع الكبير
والزيادات والسير والمبسوط وغير ظاهر الرواية
الجرجانيات والكيسانيات والهارونيات والرقيات
كذا السماع